منشورات ابن النديم
Editions Ibn nadim

دار الروافد الثقافية

نديم للترجمة

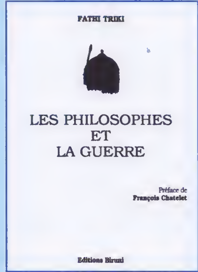
د. فتحي التريكي

الفلاسفة والحرب

تعريب : زهير المدنيني

ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية - ناشرون

الفلاسفة والحرب



هذا الكتاب

"الحديث عن الحرب اليوم يثير الكثير من الإحراجات؛ وهذه الإحراجات لا تقتصر على ظاهرة الحرب في حدّ ذاتها، وإنّما هي مبثوثة داخل القول في الحرب أو ضمن الخطاب الذي موضوعه الحرب. وحين تهتمّ الفلسفة بمسألة الحرب، فإنّ تفكيرها في هذه الظّاهرة يكون على النّحو الذي يوجب ما ينفيها، لأنّ موضوع خطابها السّلم، فيكون قولها في الحرب مثبتاً لما ينفي الحرب، وسالباً لما يثبتها. وفي هذا السّياق بالذّات يتنزّل خطاب المفكّر فتحي التريكي أثناء معالجته للحرب من النّاحية الفلسفيّة. فمنذ بداية طرحه، نسجّل تصوّراً لديدن الفيلسوف مرتسماً في ضرب من «اليوتوبيا» التي لا تقصد شيئاً آخر غير سلم دائم يتوقّف تحقيقه على تشخيص أسباب الحرب ودواعي اللّجوء إلى خوض غمارها رغم الإدراك المسبق لمآلاتها السّلبية.

الحديث عن الحرب لا يستقيم دون معاينة الاقتران الوثيق بينها وبين السّياسة، لأنّه ليست الحرب إلاّ «مواصلة للسّياسة بطرائق أُخَر»، أليس هذا الاقتران بالذّات هو الذي يحملنا اليوم على التّفكير في هذا الاستغراق اللاّمقبول للسّياسة في الحرب؟ هل إنّ فشل السّياسة في تحقيق الاتّفاق وفي ضمان التّوافق هو الذي يؤول ضرورة إلى نشوب الحرب أم إنّ الحرب ليست إلاّ خياراً سياسيّاً أقصى ليس منه بدّ لإنجاح سياسة ما؟".

الدكتور فتحي التريكي :

فيلسوف ومفكر وأستاذ كرسي اليونسكو في الفلسفة بجامعة تونس.

زهير المدنيني

أستاذ مبرز في الفلسفة ومترجم

عضو مخبر الفيلاب ،جامعة تونس .

ابن النديم للنشر والتوزيع
الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل
رقم 1 المحمدية
تلفاكس: 21341359788
خلوي: 213661207603
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون
هاتف: 204180 (96171)
ص.ب: 6058 - 113 الحمراء
بيروت - لبنان
email: rw.culture@yahoo.com

ISBN 978-9931-369-72-1



الفلاسفة والحرب

ابن النديم للنشر والتوزيع دار الروافد الثقافية - ناشرون

د. فتحي التّريكي

الفلاسفة والحرب

تعريب
زهير المدنيني

تقديم
فرانسوا شاتليه

العنوان الأصلي للكتاب
Les philosophes et la guerre
Fathi Triki

الفلاسفة والحرب
تعريب: زهير المدنيني

الطبعة الأولى، 2015
عدد الصفحات: 208
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-369-72-1
الإيداع القانوني: 1982-2014

ابن النديم للنشر والتوزيع
الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلوي: 03 76 20 661 213+
وهران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 35 41 213+
خلوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
هاتف خلوي: 204180 (96171)
ص. ب.: 113/6058
الحمراء، بيروت–لبنان
Email: Rw.culture@yahoo.com

المحتويات

شكر

شكر خاص إلى الصّديق جلال الرّبعي

لما بذله من جَهدٍ في مراجعة هذا العمل

مقدّمة المؤلّف للطّبعة العربيّة

يعالج هذا الكتاب قضية الحرب من وجهة نظر مفهومية قد تساعد على تفكيك مقومات هذه الظاهرة التي أصبحت بتطور التكنولوجيا آلة فتاكة قد تصل إلى الطرف الأقصى حسب تعبير كلاوزفيتز ونعني الإبادة الجماعية. وقد كان هذا الكتاب في الأصل أطروحة دكتورا ناقشتها سنة 1974 بجامعة السوربون بباريس وصدرت في طبعتين باللسان الفرنسي. وبما أن موضوعه مازال شاغلا مهما من شواغل العصر رأى زميلي الأستاذ زهير المدنيني مشكورا أنه من الضروري نقله إلى اللسان العربي لما يتضمنه من معالجات مفهومية مفيدة لدراسة تطور هذه الظاهرة في عصرنا الحالي ولأن المكتبة العربية تفتقد لمثل هذه الكتب النظرية التي تلقي الأضواء على كيفية فهم الحرب من قبل المفكرين الفلاسفة ومن قبل الإستراتيجيين الكبار الذين قدموا نظريات في الحرب مازالت حيوية في قيادتها. وقد رأيت شخصيا أن أشفع هذا الكتاب بمقدمة وجيزة لتحيين مقاربة هذه الظاهرة التي أصبحت اليوم تصاحبنا في حياتنا اليومية من خلال ما يحدث من حروب أهلية في الوطن العربي أومن خلال شكل الإرهاب الذي زحف تقريبا على أنحاء كثيرة من العالم. كما رأيت أن أثبت في آخر الكتاب مقالا كتبته منذ سنوات حول مقاربة الحرب من قبل ابن خلدون والحقيقة أن أطروحتي حول الحرب قد اختصت بالفكر السياسي الغربي الحديث وكم كان بودي لو قمت بنفس العمل بالنسبة إلى الحضارة العربية الحديثة ولكن دراساتي وأبحاثي قد أخذت اتجاها آخر وابتعدت نوعا ما عن المضمون الأول لهذه الأطروحة.

نعرف أن التجربة الفعليّة والعملية للإنسان المعاصر أفرزت علاقات بشرية من نوع خاص قد لا نتنبه إلى مرتكزاتها الأساسية. فقد بينت الأبحاث السياسية أنها -منذ بداياتها- تتسم بالعنف المتواصل الذي يحدث توازناً اجتماعياً نسبياً يقوم على مبدأ الغلبة حيث إن الغالب سيتفانى في إخضاع الطبيعة وما عليها لتكون في خدمته وفي خدمة مصالحه، وفي المقابل سيعمل المغلوب جاهدا على الحفاظ على حياته بكل الوسائل وسيفضل العبوديّة والقهر أحيانا باعتبار أن مصلحته الأولى تكون أساسا في البقاء، كما بينت الأبحاث أيضا أن وضعية الغلبة في العلاقات البشرية لا تؤدي حتما إلى توازن متواصل للمجتمع. بل قد تفرز حالة عنف متواصلة فتصبح سبب وجود النظام نفسه. فمفهوم الحرب يرتكز أساسا على هذه الجدلية بين القاهر والمقهور حسب تعبير الفارابي أو جدلية السيد والعبد حسب تعبير هيغل. ولعل ظاهرة العولمة تؤكد ذلك فقد دخل الآن العنف بجميع أوجهه ميدان التعامل اليومي والتواصل بين البشر حيث إن تدبير شؤون المجتمعات داخليا وخارجيا قد ارتكز أكثر على النواحي الأمنية العنيفة. وقد لا نخطئ كثيراً إذا قلنا بأنّ المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي تقوم على العنف "القانوني" كالجيش والشرطة والمخابرات وغيرها أصبحت اليوم في كل بلدان العالم تقريبا تلعب دورا رئيسيا في صنع التوازن الاجتماعي طلبا لاستتباب الأمن وضمانا للإنماء المتواصل. زد على ذلك أن الدبلوماسية نفسها قد أقحمت الحرب في العلاقات الدبلوماسية وسيلة للتعامل مع البلدان بعدما كانت الملاذ الأخير، فترى البلدان القوية لم تعد تتحرج كثيرا من استعمال الحرب، بل لم تعد تتفادى التقتيل الذي يصيب عامة الناس أطفالا كانوا أو شيوخا ونساء باعتباره الآن نتيجة حتميّة لتطور الأسلحة وتطور الإستراتيجية الحربية. كذلك تنامي ظاهرة الإرهاب لاسيما في البلدان المقهورة تجعل من الحرب ظاهرة مصاحبة للتعامل اليومي للبشر.

لسنا نريد هنا تفسير ظاهرة الإرهاب وتحليل إدعاء ارتباطها بالدين الإسلامي ولكننا نسوق بعض المعطيات التي قد توضح ملابسات هذه الظاهرة.

لا يخفى على أحد أن كلمة إرهاب غامضة المقاصد. فقد استعملت هذه الكلمة في الغرب منذ قرنين تقريبا وتفيد منذ ذلك الحين استعمال العنف العشوائي لتغيير النظام السياسي في بلد معين. وقد نفهم من هذا المعنى أن النظام السياسي لا يمكن أن يتغير إلا سلميا بواسطة الآليات الديمقراطية التي يخولها القانون، باعتبار أن هذا النظام هو تعبير لإرادة الشعب ونتيجة لاختياراته الديمقراطية. ولكن التاريخ قد بين لنا بكل وضوح أنه أحيانا لا بد من استعمال العنف. فهل نسمي مثلا حركات التحرر من الاستعمار إرهابا، والثورة الصينية إرهابا والمقاومين الفرنسيين ضد الهيمنة النازية إرهابيين. هناك ميل عند الإستراتيجيين الأمريكيين للإجابة عن هذا التساؤل بالإيجاب بما أنهم قد اعتبروا منظمات صمود ومقاومة منظمات إرهابية كمنظمة نيلسون مانديلا الذي أصبح رئيسا لجمهورية إفريقيا الجنوبية فيما بعد. ذلك يعني أن تصور الإرهاب ليس واضحا بحيث يمكن استعماله دون خوف من الانزلاق في متاهات إيديولوجية كما نستعمل مثلا مقولات فلسفية أو مفاهيم علمية. فهو يتغير بتغير الظروف والملابسات السياسية، فإرهابي الأمس هو زعيم اليوم.

وقد ذهب بعض مثقفي الغرب إلى الربط بين الإسلام والإرهاب ووجدوا أن القرآن الكريم هو أصل الإرهاب بما أنه يتضمن آيات في القتل والحرب. وتناسوا أن التوراة وكل الكتب الدينية المنزلة قد تحدثت عن القتل والعنف. لنتمعن هذه الفقرة من كتاب التوراة وهاهي ترجمتها التقريبية : "يقدم لك إلهك ومولاك هذه الأوطان ويبث فيها الرعب حتى إبادتها ويقدم بين أيدك ملوكهم فتمحي أسماءهم من الوجود ولا أحد يقف صامدا أمامك حتى تقتلهم وتبيدهم" والأمثلة على ذلك كثيرة. ولنتمعن أيضا هذه القولة لمفكر ألماني كارل هاينزن[1] ألف كتابا عن "القتل" هو عبارة عن نصائح متعددة في استعمال تقنيات التقتيل والمذابح والإبادة والإرهاب ضد البرابرة أي ضد الشعوب المتوحشة تلك التي لم تدخل الحضارة الغربية : "إذا ما

---

(1) Karl Heinzen نجد هذه القولة في كتاب: 1848.
Jean Claude Brusson, *Le siècle rebelle, Dictionnaire de la contestation au XXe siècle*, Larousse, Paris 1999.

أجبرت على تدمير نصف قارة وعلى نشر حمام دماء لتكسير البرابرة، فلا يجب أن يوبخك ضميرك. إن الذي لا يضحي بحياته فرحا من أجل إبادة مليون من المتوحشين لا يعتبر مواطنا جمهوريا". والمهمّ أنّ الإرهاب منبوذ في أصله وكنهه لأنّه يؤدّي دائما إلى طرق مسدودة وينقلب حتما على أصحابه.

كلنا يعرف أن الاستعمار الذي عاشته الأقطار الإسلامية والعنصرية التي يعيشها المسلمون في العالم الغربي قد أفضتا في البلدان المسلمة إلى خلق ظروف عيش رديئة وأورثت شعورا بالنقص وبالسلبية لدى الشعوب العربية والإسلامية. وكلنا يعرف أيضا أن موقف العديد من الأوربيين قد اتسم بتعجرف واحتقار للعادات والتقاليد والثقافات العربية. زد على ذلك خلال السنوات الأخيرة تلك الحروب وأشكال العنف التي سلطتها بعض البلدان الأوربية على بلدان مسلمة فعملت بقوة على إذكاء المشاعر السلبية تجاه الغرب.

علينا جميعا أن نعلم أن الإرهاب والاتجاهات السياسية الإسلامية ليست مترادفة بالضرورة. وأن المتشددين الغلاة يبتعدون عن الدين الإسلامي كلما زاد تشددهم واشتدت مغالاتهم. فالإسلام وهو أحدث ديانات التوحيد الثلاث الكبرى دين سلم وتحابب. والتشدد ليس حكرا عليه إذ عرفت المسيحية مثلا العنف القائم على الدين ولنذكر الحروب الصليبية وأشكال التعذيب في ديوان التفتيش بأسبانيا والحروب التبشيرية في أمريكيا الجنوبية والحروب الدينية في أوروبا لأنهم كانوا يعتقدون أنهم وحدهم يمتلكون الحقيقة. وفي واقع الأمر يعتقد أرباب الديانات ولاسيما المتشددون منهم أنهم يملكون وحدهم الحقيقة التي لا تتزعزع ولا تشوبها شائبة فقد تدفعهم هذه الدغمائية العمياء إلى احتقار من لا يشاطرهم عقيدتهم وإلى مقاومة كل انحراف عن الحقيقة التي وضعوها وكأنها الحقيقة المطلقة وذلك باسم العقيدة فيلتجئ البعض منهم إلى العنف عوض أن يستعملوا قاعدة الإقناع بالمناظرة والتحاور والاستدلال.

كذلك الشأن بالنسبة إلى الصمود بالعنف والحرب. فالنضال ضد

الإستعمار والإمبريالية والغطرسة العنيفة التي تقوم بها العولمة من حين لآخر لفرض نظرتها ولخدمة مصالحها، يكون حتما بالمقاومة والصمود على الصعيدين الفكري والعملي، وقد يأخذ هذا الصمود صبغة عنيفة أيضا لأنه إذا ما فقد العقل في المجتمع الإنساني واضمحل التعقل في معالجة الشؤون الإنسانية فإن الحرب كما يذهب إلى ذلك الفيلسوف الألماني كانط يمكن أن تقوم بما يقوم به العقل عادة. ولكن الصمود يمكن أن يأخذ أيضا نهج التفكير والتعقل ونشر جودة التمييز بين الناس، نهج التحاور والتعايش. مع العلم أن التعقل لا يفيد أصلا استسلاما واستكانة، بل هو نضال يومي ومقاومة مستمرة ضد الإستبداد وضد كل اللامعقول في العالم .وهو بذلك أساس فلسفة العيش سويا..

ومهما يكن من أمر فإن الحرب بكل مظاهرها وأشكالها واستراتيجياتها قد أصبحت اليوم متواترة ومتواجدة اجتماعا وسياسة. ولسنا في حاجة إلى إقامة الدليل على ذلك فالمشهد العالمي العام منذ الحرب العالمية الثانية يبين كيف أن العنف قد زحف زحفا رهيبا وأصبح يغطي تقريبا كل المعاملات السياسية والاجتماعية حتى أن بعض الفلاسفة قد ميّزوا بين العنف المقنّن الذي يخضع إلى قوانين قد سنتها المجموعة لحماية نفسها وعنف خارج القانون تعمل المجموعة على القضاء عليه. لذلك نرى أن كل البلدان تحاول جاهدة أن تقنّن وسائل عنفها. فعلى الصعيد العالمي يتم الآن تبرير الحروب بواسطة إيديولوجيا قائمة على محاربة الإرهاب هذا العنف الجديد الذي خرج عن القوانين الضابطة لاستعمال العنف والذي يصبو إلى تقويض النظام وإقامة التنظيم الكلياني.

هكذا يرتبط المنظور العام العالمي قبل كل شيء بتصارع العلاقات التواصلية. لقد كان القرن الماضي هو القرن الأشد دموية الذي عاشته البشرية. فغالبا ما لحقت الحروب التي صارت كلية وعالمية، مجازر جماعية ومعسكرات اعتقال وحشد وإبادة عرقية وعنصرية من كل نوع، وحظر وانسداد للأفق واستعمار جديد وغزو وبربرية. وبداية هذا القرن ليست أفضل، إذ أنّ عدد الضحايا والدمار يفوقان الخيال ومجزرة غزة في السنوات

الماضية عندما عمدت إسرائيل إلى تقتيل الأطفال والنساء هي مثال للعنف "السياسي" الأقصى. كما يجدر القول إنّه منذ ثمانينات القرن الماضي، وخاصة إثر سقوط جدار برلين، تعيش الإنسانية، في نفس الوقت، حياة قصوى من الضغط تخيم عليها الحروب، والصراعات العرقية، والإرهاب، وعدم الاستقرار وكل أنواع العنف وذلك من أجل تثبيت نظام اقتصادي وسياسي جديد، ودبلوماسية القوة التي استبدلت فيها القوة بالاستخدام اليومي لها والهيمنة أحادية الجانب لقوة وحيدة تريد البروز بما هي كذلك في كل مكان من العالم.

ليس غريبا إذن، أن نرى بروز "تواصلية جديدة" مؤسسة على مصطلحات حربية مثل الإرهاب، و"محور الشر"، والتهديد النووي وغيرها بل يجب القول إنّ الحرب ذاتها قد أصبحت تواصلا مثل ما أكده الفيلسوف الألماني هيغل من خلال التشديد على ضرورتها في إعادة إكساب الشعب معناه. هذه التواصلية الجديدة تجبرنا على التوجه إلى الفلاسفة والمفكرين والمنظرين لمساءلتهم عن كيفية فهم هذه الظاهرة واستئصالها من العلاقات البشرية حتى تكون فلسفتنا في الحياة هي فلسفة التآنس.

مقدّمة المترجم

ممّا لا شكّ فيه أنّ طبيعة اهتمامات المفكّر اليوم تختلف نوعيًا عن الاهتمامات التقليديّة. فحجم القضايا التي أصبحت مطروحة في حياة الإنسان المعاصرة وطبيعة هذه القضايا في علاقة بثقافة العولمة، علاوة على التّوازنات الجديدة داخل نظام عالمي تتحكّم فيه الدّول التي عرفت كيف تستأثر بأفضل وسائل السّيطرة والتّسيير على المستوى التكنو-سياسي، والجيو-استراتيجي والعسكريّ... كلّ ذلك أفرز نوعاً من الاعتقاد المضمر بأنّ الإنسان اليوم بات محكوماً بمواجهة «حرب دائمة»، وإن بمظاهر وصيغ وتعبيرات متنوّعة ومتعدّدة. يعيش النّاس اليوم على وقع «حرب شاملة» وعلى نحو «دائم» بصورة أو بأخرى، حتى وإن لم يكن طرفاً فيها أو على علاقة مباشرة بها. فكلّ الظواهر ومختلف المؤشّرات تدلّ على أنّ العالم المعاصر في وضع حرب، أو لنقل إنّ النّاس اليوم يستبطنون داخلهم شعور خوف دائم من خطر الحرب الشاملة التي تتراءى بوادرها في جميع أرجاء المعمورة.

صحيح أنّ الحرب ظاهرة تاريخيّة مرتبطة بالوجود البشري، وصحيح أيضاً أنّ مقاربة الفلسفة لظاهرة الحرب ليس أمراً جديداً، لكن صورة الحرب كما تتمظهر اليوم، ومداها ووسائلها وأساليب خوضها ليس لها نظير في تاريخ البشريّة، ولم يسبق أن وقع التّفكير فيها على النّحو الذي تتجلّى من خلاله اليوم استراتيجيا ونظريًا وواقعيًا. لم تعد الحرب ظاهرة مخيفة فحسب، بل إنّها في صورتها وممارستها ومآلاتها تبدو شرسة ومدمّرة و«لا إنسانية».

الحرب «لا إنسانية»، لأنّ ممارستها لم تعد محكومة بعلاقة صراع بين أطراف تتقاتل من أجل جدارة أو امتياز أو نصر... بل إنّ التفوّق المسبق للأقوى استراتيجيّا وتكنولوجيّا يحتّم على الأطراف الأخرى الاستسلام قبل خوض الحرب. نشهد في الحرب المعاصرة فعل الحرب، غير أنّنا لا نشاهد ردّ الفعل وصراعاً حقيقيّا بين قوى تناوئ بعضها بعضاً. فمن يمارس الحرب هو الذي يحتكر آليّات التحكّم فيها ومداها، وهو الذي يفرض شروطه قبل أن يخوضها.

الحرب «لا إنسانية»، لأنّ الإنسان لم يعد ذلك المحارب بالمعنى المتعارف عليه، وإنّما يقتصر دوره على استخدام وسائل وآلات ضخمة تتكفّل بإنجاز العمليّات الحربيّة في أقلّ وقت ممكن ودون حاجة إلى فنون القتال التقليديّة.

الحرب «لا إنسانية»، لأنّ مآلاتها لا تنهي الصّراع ولا تضع حدّا للتوتّرات، وإنّما تعمّق أكثر حدّة العنف، علاوة على ما تفرزه من أحقاد وكراهيّة متنامية من جرّاء ما اقترنت به من إبادة جماعية...

الحديث عن الحرب اليوم يثير الكثير من الإحراجات؛ وهذه الإحراجات لا تقتصر على ظاهرة الحرب في حدّ ذاتها، وإنّما هي مبثوثة داخل القول في الحرب أو ضمن الخطاب الذي موضوعه الحرب. وحين تهتمّ الفلسفة بمسألة الحرب، فإنّ تفكيرها في هذه الظّاهرة يكون على النّحو الذي يوجب ما ينفيها، لأنّ موضوع خطابها السّلم، فيكون قولها في الحرب مثبتاً لما ينفي الحرب، وسالباً لما يثبتها. وفي هذا السّياق بالذّات يتنزّل خطاب المفكّر فتحي التريكي أثناء معالجته للحرب من النّاحية الفلسفيّة. فمنذ بداية طرحه، نسجّل تصوّراً لديدن الفيلسوف مرتسماً في ضرب من «اليوتوبيا» التي لا تقصد شيئاً آخر غير سلم دائم يتوقّف تحقيقه على تشخيص أسباب الحرب ودواعي اللّجوء إلى خوض غمارها رغم الإدراك المسبق لمآلاتها السّلبية.

الحديث عن الحرب لا يستقيم دون معاينة الاقتران الوثيق بينها وبين السّياسة، لأنّه ليست الحرب إلّا «مواصلة للسّياسة بطرائق أُخَر»، أليس هذا

الاقتران بالذّات هو الذي يحملنا اليوم على التّفكير في هذا الاستغراق اللّامقبول للسّياسة في الحرب؟ هل إنّ فشل السّياسة في تحقيق الاتّفاق وفي ضمان التّوافق هو الذي يؤول ضرورة إلى نشوب الحرب أم إنّ الحرب ليست إلّا خياراً سياسيّا أقصى ليس منه بدّ لإنجاح سياسة ما؟

الحديث عن الحرب بالنّسبة إلى فتحي التريكي ليس يكون إلّا فلسفيّا بامتياز. هناك شكل مطلق للحرب، وهناك شكل واقعي للحرب، لكن إن كان هناك بين الشّكل الأقصى والشّكل الواقعي وشائج قرابة فإنّ تعرّفها من النّاحية الإجرائيّة يتوقّف على ضبط نقاط التّقاطع بين نظريّة الحرب أو صورة الحرب نظريّا، وفعل الحرب أو طبيعة الحرب فعليّا. نسجّل اليوم بشكل أو بآخر تجلّياً لهذين الشّكلين على نحو يَبْرُزُ فيه خطاب الفلسفة في الحرب كما قدّمه فتحي التريكي وكما لو أنّه تصوير واقعي لما فكّرت فيه الفلسفة حول شكل الحرب الأقصى، غير أنّه يعبّر في الآن نفسه عن حرب واقعيّة ترجمت الشّكل الأقصى تاريخيّا في الوضع الذي نعيشه اليوم وهو وضع لا يستثني شيئاً أو طرفاً أو مجالاً.

صحيح أنّ المفكّر فتحي التريكي أثار مسألة الحرب وما يرتبط بها من بعيد أو من قريب في علاقة بالنّظر والممارسة، إلّا أنّ الغاية المضمرة أحياناً، والمعلنة أحياناً أُخَر لم تغيّب أبداً، وعلى امتداد مراحل المعالجة، مسألة السّلم نفياً للحرب، أو مسألة الحرب إثباتاً للسّلم. وهذه الغاية وإن كانت كامنة في أطروحة المؤلّف «الفلاسفة والحرب»، إلّا أنّها تشكّل في الحقيقة الغاية القصوى لمشروع فتحي التريكي برمّته طرحاً ومعالجة ورهاناً ضمن «فلسفة التآنس» وفلسفة «العيش معا».

تركّزت معالم المشروع انطلاقاً من صيغة متعارف عليها في الفكر الفلسفي الغربي، ألا وهي فلسفة العيش معاً أو فلسفة العيش سويّا على نحو ما هي مطروحة مثلا عند كانط أو هابرماس. وهذا التصوّر تحدّد في حقيقة الأمر منذ السّبعينات من القرن الماضي كما أقرّ الدّكتور التريكي بنفسه، لكنّ هذا المشروع الذي اتّخذ من التنوّع والاختلاف رافدين أساسيين، لم يتبلور بصورته التي هو عليها إلّا مع نهاية الثمانينات وإلى حدود المنتصف الثاني

من التّسعينات، وقد اتّخذ تسمية فلسفة «التآنس والمقاومة»: «إنّ فلسفة العيش سويّا التى كتبت عنها فى أواخر السّبعينات وأصدرت فى شأنها كتابى "لنُفَلْسِف العيشَ معًا" بالفرنسيّة، قد كانت حقيقة نتيجة حتمية لفلسفة التنوّع ولفلسفة الحريّة وهى أسس جديّة لفكرة أحاول الآن تحديد معالمها وهى فلسفة "التآنس والمقاومة"».

هنالك إذن «التقاء» بين البشر، وبين الثقافات، لقاء يمكن أن يتحدّد ضمن نظام الضّيافة والانفتاح ولكن أيضاً، ضمن نظام العداوة والرّغبة في «الاستهلاك» وفي التّدمير والحرب. فمن البديهي أنّ عدم المعرفة يمكن أن يكون سبباً في الشرّ وفي الصّراعات. إنّ معرفة الثقافات الأخرى يمكن أن يحوّل ضمن مجال واسع، كل لقاء عنيف أصليّا إلى ضيافة مفكّر فيها. وإنّ التّفاهم الذي يمكن أن يعبّر عنه بأنماط مفهوميّة متعدّدة، مثل الفعل التّواصلي، والتعقليّة أو التآزر يساهم في الحدّ من أسباب العنف ويقلّص من اتّساع نطاق الحرب ويحدّ من استمراره ضمن روابط إنسانيّة عنوانها السّلم.

وحتّى يكون المرء عضواً في الاجتماع الإنساني الأفضل، عليه الانخراط في أخلاق عادلة تكون ظهيراً للمساواة وتهدف إلى إنشاء سلم دائم ونهائي. إنّ الواقعيّة السّياسيّة -كما صرّح فيخته- تعلّمنا أنّ الحرب هي إطار العلاقات بين النّاس والدّول، وأنّ هذا المجموع من طبيعة طوباويّة. هذا ما يجعل من أوكد المهام المطروحة اليوم في عالم تحدوه معاناة البشر من أفاعيل الحرب، هو العمل على إرساء ما يمكن تسميته في معجمية الدكتور التريكي: «ضيافة الثقافات». عندما يصبح المفكّر قادراً على استضافة الثقافات المختلفة، فإنّه يتمكّن من جعل هذه الثقافات تتلاقح وتبتكر ثقافة شاملة، ضمن قاعدة الضّيافة لا قاعدة التّنازع. فالتّثاقف هو الفلسفة التي تمكن، في الوقت نفسه، من احترام الاختلافات البنيويّة للثقافات، ومن تأكيد الصّبغة الكونيّة لكلّ ثقافة مهما كان حجمها لتصبح خيراً من الخيرات المشتركة للإنسانيّة جمعاء. وبهذا الاعتبار يتهاوى طموح العقلانيّة الغربيّة في أن تمتلك وحدها هذا البعد الإنسانوي في ثقافتها وهو يقدم أكثر من ذلك للكونيّة طابعاً جدليّا للتّفاهم المشترك. وهذه الفكرة بالذّات هي التي تفي

دلالة التآنس بالمعنى الذي قصده التريكي، ذلك أنّه «إذا وجدنا أرضيّة للحوار بين الثقافات فَلِمَ لا نذهب أبعد من ذلك ونجعل الثقافات تستأنس بعضها ببعض... لتنتج ما نسمّيه سعادة التّسالم، أي البحث عن السّلم المشترك. ليست هناك سعادة أكثر من أن يصبح هذا التّحاور تآنساً».

من هنا تصبح فلسفة التّحاور ضرورة ملحة على الصّعيدين الدّاخلي والخارجي في هذا الوضع المأساوي الذي يعيشه العالم اليوم. والحوار يبدأ داخليّا بإرساء ثقافة التّواصل المبنيّة على التّفاهم حتى وإن تناقضت الأفكار وتباعدت الطّموحات. فالنّضال الحقيقي يبدأ دائماً داخل ثقافة التّواصل والتّفاهم ويأخذ شكل التّحاور الإقناعي القائم على الاستدلال والتّدعيم.

تصدير

الكتاب الجيّد يدفع نحو التّفكير، أمّا الكتاب الممتاز فإنّه يحثّ على القيام بمجازفات. وبدلاً من التّصدير لدراسة فتحي التريكي التي تقدّم نفسها كأحسن ما يكون، أفضّل، اعترافاً بدقّتها وثرائها، أن أعرض فرضيّة عمل. وترتسم هذه الفرضيّة في التصوّرات الفلسفيّة المعاصرة التي تسعى إلى تفكيك ما وضعته الأبنية الكبرى المعاصرة المعروفة بفلسفات التّاريخ الإجراءات البرهانيّة والمادة الخياليّة التي تستخدم اليوم تحت عناوين مختلفة كدغمائيات أو كـ«آفاق ثقافية»، حسب مقادير دقيقة إلى حدّ ما -مختلطة أو ممزوجة- من المشروعيّة الشاملة للقوى الدّولية الكبرى، مهما كانت، مع ذلك ممارسات الهيمنة والمعارف الجزئيّة لها مجتمعة.

إذا كان صحيحاً وعميقاً تأكيد أنّ ظاهرة الحرب بقيت غريبة عن العقلانيّة الكلاسيكيّة كما يقول بذلك فلاسفة الحرب، وإذا كان صحيحاً أنّها [ظاهرة الحرب] غالباً ما تتبدّى كحدّ أو لا مفكّر فيه قابل للاختزال (أو لاستعماله لأغراض سلميّة)، فإنّه لا يبقى أقلّ من أن تكون الحرب كمظهر فريد من الأحداث، وبسبب خطوطها الخاصّة، كصورة لا بل كنموذج سيلازم التّفكير في مصير الإنسانيّة، خاصّة عندما يتّخذ هذا التّفكير طابعاً أخرويّا. نتحدّث هنا بالتّأكيد عن الحرب في معناها الضيّق: لا العنف المسلّح في معناه العام، ولا المواجهات الشعائريّة التي تستسلم إليها، لعباً وتحدّيا، الشّعوب المسماة بدائية، ولا تدفّقات الفاتحين الرّامية إلى اكتساح المهزومين أو ردّهم إلى العبودية أو الاستعباد -بهذا الاعتبار، فإنّ «الحروب

الاستعمارية» الحديثة وصولاً إلى مظاهرها الأقرب، تستحقّ تحليلاً دقيقاً- وإنّما الأصحّ [الحرب في معنى] الخلافات الباعثة على تقابل القوى المسلّحة لقوتين أو أكثر معترفة بعضها ببعض بسيادتها (أو استقلاليتها) على أساس الحقّ والعازمة على اللّجوء إلى السّلاح لتسوية خلاف لا تعتقد إمكانيّة تجاوزه بغير هذه الوسيلة.

رغم أنّ المدن اليونانيّة ليست دولاً بالمعنى الحديث، إلّا أنّ ثيوسديد[1] Thucydide يقدّم إلى ثقافتنا الأوروميتوسّطية، عبر تاريخ الحرب البلوبونيزية، وصفاً دقيقاً عن فرادة مثل هذا المظهر من الأحداث.

إنّ الحرب، التي هي إفراط في العنف وتبقى دائماً مكروهة، بالنّسبة إلى المؤرّخ، الاستراتيجي المنفي بسبب عجزه (وبسبب مكيدة سياسيّة)، -لأنّ *noûs* «النوس»، أي العقل الحسابي ليس أفضل الأشياء توزيعاً بين النّاس- [هذه الحرب] مرتسمة في طبيعة التجمّعات السّياسية: ذلك أن كل هذه التجمعات تتسلح وتحصن نفسها حتى لا تسقك في الاستعباد؛ وهي تمارس الحرب من أجل البرهنة على قوتها ولإخضاع جيرانها، لأنها أدركت تبعاً لذلك، أن أفضل وسيلة لتجنّب الخضوع هي استعباد الآخر. هذه «الامبرياليّة» المؤسّسة على المصلحة، والخوف والرّغبة في تشريف وطنه، تقود حتماً إلى الحرب إذا لم توجّه بحذر مفرط.

يبحث تاريخ ثيوسديد في التّدابير التي اتّخذها بريكلاس لضمان توسيع أثينا دون إثارة خوف الإسبرطيّين والفشل النّهائي لهذه السّياسة التي لم تعرف كيف توقف احتدام التّشويش لدى مواطنيها. وحين تمّ إعلان الحرب، ينبغي التّضحية بكلّ شيء من أجل الهدف النّهائي: استعادة السّلام بواسطة النّصر في ظلّ ظروف النّصر كهذه يمكن أن يكون السّلام مكسباً ذي أمد طويل (والحكمة القديمة كانت تمنع من الطّموح إلى سلام دائم). في حين أنّه لا وجود إلّا لوسيلة واحدة مؤدّية إلى هذا الهدف: ربح المعارك، وإذا أمكن توحيد الظّروف لمواجهة عسكريّة نهائيّة، ولمعركة دالّة على هزيمة دون رجعة.

---

(1) A.Marlaux, l'espoir, in Romans, Gallimard, Paris 1951, p866.

هكذا نجد تصميماً مرسوماً: فهْمُ الحرب، أي العنصر الحاسم في السّياسة، هو قبل كلّ شيء افتراض أنّ واقع الخلاف كمكوّن للعلاقة «بين- دوليّة»، ثمّ تحليل لعبة الأسباب والنّتائج المتشابكة التي تقود إلى الخلاف، وتفسير المواقع الخاصّة للمتنافسين عندما تندلع الحرب، وفي نهاية المطاف دراسة الأسباب التي تمكّن من استعادة السّلام الذي يكون بلا خلاف هو الفائز والحرب هي المنهزمة. هكذا فإنّ السّلام المثقل بتزاحم متعدّد الجوانب وبعدم يقين وبإكراهات -«الدّيبلوماسيّة» كما يقول كلاوزوفيتش- يبدو مشوّشاً بصفة طبيعيّة، بينما الحرب واضحة بما أنّ جوهرها يتداخل مع غايتها التي هي بالنّسبة لطرف ما تدمير القوى المسلّحة للطّرف الآخر المكره على الاعتراف بهزيمته. الحرب الجيّدة في هذه الرّؤية هي التي تفضي إلى حلّ في معركة كبرى وحاسمة، وفيها يتجلى عمليّا وبدون غموض فضائل الزّعماء وخيباتهم ويسود حكم الأسلحة (ولا ينطبق هذا الحال على القسم الذي وصفه ثيوسديد في روايته). لكن ينبغي الاحتفاظ هنا بدروس اليونان القديمة. وإذا وقع إثارتها فذلك لأنّها تقدّم في سياق خطاب عقلاني فكرة عن الحرب التي أصبحت في العهد الحديث نوعاً من النّموذج النّاجع فيه الذي يتجاوز بصفة كبيرة إطار السّياسة الخارجيّة...

الحقيقة أنّ الثقافة التّاريخية -المنتشرة كثيراً منذ القرن الماضي على أنّها الذّاكرة الجماعيّة للدّول-الوطنيّة ضحيّة مبدأ التقدّم الصّناعي- هذه الثقافة، تفكّر عن طيب خاطر، في الحرب حسب الصّورة السّمعية للـ«عقدة»، و«البطون» الممثّلة لفترات اللّاحرب. أفلا يعيّن المعنى المشترك التّاريخي لمقولة «الحروب» دون شك، الحقبات طويلة الأمد؟ لا يبقى شيء أكثر، سواء أَلِلباحث المهموم فكريّا أم للمواطن الذي داوم على المدرسة، من أنّ التمثّل الخالص للحرب يعني مفهوم واقع فريد ومتميّز يعترف بمشروعيّة العنف إجمالاً، وبالتّدمير الكلّي وبالموت وبقبول مبدأ القوّة، المتوحّشة التي تعلن لحظة وجودها -عن الحرب، وعن بداية «الأعمال العدوانيّة»- بينما تكون مدّة الهدنة أو المعاهدة- تبعاً لذلك، محدودة جدّا وحاسمة بالنّسبة إلى المجموعات والأفراد بما أنّهم يموتون من أجل الملك ومن أجل الوطن- يبدو أنّ لهذا الالتزام الأقصى دوراً في تسوية خلاف مهمّ

إلى حدّ يستدعي فيه التّضحية بالوقت وبحياة النّاس وبالخيرات. الحرب مثل مصفاة، غير أنّها مصفاة يرغب فيها هذا الحزب أو ذاك (أو هذا وذاك) لتجنّب التورّط والرّكود؛ يمكننا بلوغ عللها الفاعلة، غير أنّها بالنّظر إلى ترتيبها تتنزّل في قطيعة مع هذه الأحزاب. وإذا أضفنا إلى هذه المظاهر الحكم المسبق الأخروي المميّز لأغلب التصوّرات المعاصرة للتّاريخانيّة- وهو حكم مسبق موروث من التّيولوجيا المسيحيّة للتّاريخ، تُعدّ كلّ حرب بسبب خصائصها اللاّمغتفرة لما وقع إنجازه، حلّا نهائيّا، وأنّها آخر الحروب المعلنة بالنّتيجة عن زمن سلام مختلف كيفيّا، أو على الأقلّ بوصفها مرحلة في سبيل هذا السّلام الدائم المنتظر أخيراً. هكذا فالجانب الكارثي المتعذّر ردّه للحدث هو إن شئنا القول، وقع إصلاحه لأنّ عودة المسيح تجنّبته. وبهذا تتشكّل في المخيّلة الاجتماعيّة فكرة عن الحرب كوسيلة تاريخيّة قاسية ترسم عبر نيرانها البطولة والرّعب والسّير البديهي للزّمن، وتوسّم الملوك والقادة والشّعوب، وتقدّم للفنون مادّة غنيّة، وتكون العنصر الرئيس في أسطورة مقدّسة ملتحمة بالمجموعة وتعد رغم كلّ شيء بسكينة نهائيّة.

لقد اعتبرت فلسفة التّاريخ عند هيجل، وهو المفكّر في نظر فتحي التريكي الأكثر دقّة وعمقاً في الدّولة-الأمّة، الحرب بين الشّعوب، وبين المملكات، ثمّ بين الدّول على أنّها المحرّك الواقعي للصّيرورة العقلانية للإنسانيّة، الصّيرورة التي يحمل لفظها على إقامة الدّولة العالميّة التي في مجالها تترسّخ الشفافيّة الاجتماعيّة وعلى أساس ذلك ينغلق التّاريخ. إلى هذا الحدّ يجدر بنا أن نلاحظ جيّداً بأنّها تفضّل، بطريقة متروّية ومنطقيّة، وهو ما نحتاج إلى قوله، التّقليد النّاتج عن المؤرّخين القدامى، ليس فقط ضدّ التّقليد الذي أقيم انطلاقاً من التّصور الأوغسطيني، وإنّما أيضاً من خلال المحاولات التي قامت من أجل إظهار تاريخ متشبّث بالمعطيات المؤسسيّة حيث تكون فيها أعمال كانط دون شك أقصى ما يعبّر عنها. ومع ذلك، فإنّ المسألة لا تتعلّق هنا بمجادلة هذه النتائج الدّقيقة للواقعيّة الهيجلية. بل يتعلّق الأمر بالتّأكيد أنّ الهيجلية ترفع إلى المفهوم منظوريّة ستصبح إلى أيّامنا هذه فضاءً مشتركاً لفلسفة التّاريخ، وهو فضاء ملحّ جدّا إلى حدّ نجده حتّى في التصوّرات التي ترمي إلى دحض أو إلى تجاوز الفكر الهيجلي. أتذكّر آريك

فايل Eric Weil الذي يستعمل بإتقان التهكّم، كان يروق له أحياناً أثناء مناقشة مدافعين عن المادّية الجدليّة التي كانت تقابل بشدّة المثالية الهيجلية بالمادية الماركسية، الردّ بأنّه لا يرى اختلافاً آخر بين فلسفة هيجل وفلسفة ماركس غير هذا الاختلاف: تعتبر الهيجلية أن محرّك التّاريخ هو الصّراع بين الشّعوب، أي الحرب، في حين أنّه لدى الماركسية هو الصّراع بين الطبقات، أي الثورة. من المحتمل أنّه بهذه الكيفيّة من الحجاج لم يكن آريك فايل بصدد بسط أسّ فكره.

لكن يبدو لي اليوم أنّه بهذه الطّريقة، يشير بواسطة هذا الانحراف إلى أحد النّقائص الأكثر خطورة نظريّا وعمليّا، ممّا تخفيه نصوص هيجل وماركس عن فلسفة التّاريخ، وبصفة عامّة ممّا تعنيه فلسفات الثّورة. فرضيّة البحث التي أريد طرحها هي أنّ مفهوم الثورة كما وقع التّفكير فيها في القرن 19 من المنظّرين عمّا توصّلوا إلى تسميته بالاشتراكية وعلى نحو ما تمّ نقله وتحليله في الحركة العماليّة الأوروبيّة، ثمّ العالمية، تلوّثت بهذه الفكرة عن الحرب التي كنّا بصدد تمييز خطوطها الرئيسيّة . نسوق في البداية ملاحظتين أولتين كي نعتمد هذه الفرضيّة. تخصّ الأولى الاستعمال السّياسي للفظ الثورة بوصفه يفيد تمظهر أحداث محدّدة لتحوّل عميق ودائم لمجتمع ما، ولمؤسّساته وللعلاقات الاجتماعيّة التي يهيمن عليها. هذا الأمر متأخّر، غير أنّه ما إن يتمّ فرضه، حتّى يصبح هذا الاستعمال غزيراً ويمتدّ إلى ميادين ليست سياسيّة بصفة مباشرة: الدّيموغرافيا، وتاريخ العلوم، والفنون، والتّقنيات... بهذا يتعزّز تصوّر الثورة كـ«قفزة نوعيّة»، وكـ«فوضى إيجابيّة» ذات نزعة شموليّة وتدفع الإنسانيّة نحو الانتقال إلى مرحلة جديدة في دربها نحو الاكتمال. تُحْمَل الملاحظة الثانية في استمرار التأثير السّاحر الذي مارسه النّموذج المقدّم من التّنظيم العسكري بوصفه تعبيراً عن العقلانيّة وتحقيقاً لها، على قادة الحركة العمّالية -القادة الأوائل، لينين وتروتسكي-. هل ينبغي علينا دون شكّ، اعتبار هذه المصفوفة لتفسير البؤس الفظيع الذي اختزلت فيه الرّأسمالية البروليتاري المديني والفلاحي في القرن الأخير (القرن 20) والاستبداد المتوحّش الذي أجْبِر عليه كافياً في مواجهة آلة

الحرب القمعية البرجوازية؟ وهل كان أمراً عادياً العمل على معارضة قوّة من الطبيعة نفسها بمستوى يكافئها قدرة.

ومع ذلك، فمهما كانت المسوّغات التي نقدّمها لذلك، تقود هذه الفرضيّات إلى استنتاج فكرة كون الثورات السّابقة، محسوبة من جانبها السّياسي كصراع من أجل سلطة القرار المركزيّة، وليست فقط حروباً استثنائية، وفظّة، وفاصلة، وشاملة، بإيجاز: قصوى، لكن كانت أيضاً حروباً جيّدة وحروباً إيجابية موجّهة ضدّ العدوّ الحقيقي -الطّبقة المهيمنة والمستغِلّة- والتي تأثيرها، إذا كان المسعى ظافراً، يَسِمُ نهائيّا مستقبل المجتمعات. لا يمكننا القول إنّ مثل هذا التصوّر، وقد قدّمنا وجهة النّظر المؤسسة لها، تصوّر خاطئ: كان بالإمكان أن يكون أفضل للإنسانيّة المضطهدة كي تمارس قواها لتدمير المحرّضين على استعبادهم عوض القبول بالدّخول في لعبة التّنافس بين المهيمنين وتحمّل ما ينجرّ عن ذلك من معاناة جسيمة. غير أنّ هذه الطّريقة في تصوّر الثّورات السّابقة -من الضّروري مع ذلك الاتّفاق على قائمتها-، هي الصّورة التي يميل إلى رسمها عن الثورة القادمة، أولئك الذين هم على خلاف المدافعين عن اللّيبرالية الذين يقدّرون أنّ ما هو أساسي قد تحقّق مع الثورة الانجليزيّة والأمريكيّة والفرنسيّة التي فيها ما يعمّم الآن وما يكمل المبادئ والممارسات، وعلى خلاف أنصار «الاشتراكيّة الموجودة حاليّا» الذين يؤمنون بقطعية الثورة البلشفية وبضرورة تعميمها واستعادتها وإصلاحها في الآن نفسه، أولئك الذين هم على خلاف ذلك يعتقدون أنّه ينبغي العمل على مزيد الخلق، وتوصلوا إلى إقرار التمسك بالفكرة اللاهوتية، التي تقول بأن حدثاً يمكن أن يتسبب في تحول حاسم، وأن امتلاك قدرة على التحرّر يمكن أن تمتدّ تدريجياً إلى كافّة قطاعات المجتمع الإنساني. الثورة التي نفهمها بهذه الطريقة -كنهاية لما قبل التّاريخ وبداية للتّاريخ- بالصّورة نفسها التي عليها الحرب الدّولية الكبرى التي أرست دولة عالميّة، وعلى أنها «نهاية التّاريخ» وغايتها مناخ الحريّة في ذاته ولذاته، ليست بالنّسبة إلى هيجل سوى الأطروحة النّقيضة المجرّدة والإيجابيّة لهذه الأطروحات السّلبية التي هي «الخطأ الأصلي» أو الكارثة .إنّ زرع هذه الفكرة بحجة كونها تغذّي حماس الكفاح، أو احتواء إرادات التّحويل

العقاري للعلاقات الاجتماعيّة الموجودة سلفاً والنّاجمة ضرورة عن فلسفة تاريخ، إذ تفرض نموذجاً شاملاً تطفئ بالتّأكيد الحرّية في جذورها.

إذا تركنا جانباً الأسئلة النظريّة التي وقع جمعها هنا، فإنّ ذلك من جرّاء تمثيل الصّراع الثوري بالنّزاع العسكري بين قوّتين ساميتين، واختزال المسار البطيء ومتعدّد الأشكال الذي غايته إرساء مجتمع أكثر عدلاً وأكثر حرّية لهذا الحدث ألا وهو الهياج الشّعبي، وقرار رسمي أو تغيير حكومة، كلّ ذلك ناجم عن جهل بقانون المجتمعات يقود إلى أحكام عمليّة نتائجها كارثيّة. وهنا يحضر مثال الثورة البلشفية بقوة تجعلنا نؤكد على أن: «افتكاك الشّعب للسّلطة بالسّلاح» و«إقرار الاشتراكيّة في وسائل الإنتاج» -التي صوّرها ماركس في نقد برنامج جوته- ليس لها التّأثيرات المنتظرة، إذا لم يقع وضع كلّ شيء في الوقت نفسه داخل المجتمع ذاته الذي هو مسار دمقرطة العلاقات الاجتماعيّة الرّامية إلى تحطيم العلاقات القديمة من الهيمنة والإقصاء. يلعب سحر «المساء الكبير» وأسطورة «الحصول على السّلطة»، والصّورة الحربية للـ«الصّعود إلى القمم»، هنا مثلها مثل الكمائن التي تسمح إمّا بعودة الشّيء نفسه -واستعادة الجديد بالقديم- أو بإقامة عنف دغمائي يستخدم لحسابه بنيات استعباد، خلف مظاهر الجدّة، كلها تلعب دور الدّفاع عن الإصلاحيّة *reformisme*. فالتّعبير عن الاحتراس بالنّظر إلى الثورة على أنّها عودة المسيح، ومطاردة أحلام السّلطة والعنف التي تخفيها الاستعارات العسكرية وتعلن عنها، هو تأكيد أنّ أيّ إصلاح لا قيمة له إذا لم يكن عنصراً من ديناميكيّة تغيير عميق يشمل المؤسّسات الاقتصاديّة والسّياسية والعائلية والإيديولوجية التي يلتزم بها المجتمع نفسه.

حين أتاح لنا فتحي التريكي النّظر في المجهودات التي بذلها الفلاسفة للتّفكير في الحرب، فإنّه حملنا على توسيع نطاق البحث وعلى أن نتساءل حول شرعيّة العرف، عرف غالبًا ما يكون منمّقاً، نصنع من خلاله مفاهيم من الطّبيعة نفسها كالثورة، ولكن أيضاً الدّولة، وحقوق الإنسان، والشّغل، والنّظام... استعمال يقود أحكامنا السّياسية وأفعالنا.

فرنسوا شاتليه، *François Câtelet*
باريس، فيفري 1980

مقدّمة

I-1. تتأسّس فرضيّة عملنا على توزيع أسلوب اشتغال مفهوم الحرب في مستوى البحث إلى مجالين رئيسين: الأوّل المجال الفلسفي، حيث تكون الحرب نموذجاً وُضِع من أجل التوصّل إلى تكوين نظام من الأفكار المتناسقة، والقادرة على تفسير «الاجتماعي».

والثاني المجال الاستراتيجي حيث تتنزّل الحرب بما هي حقل تجريبيّ من ناحية، وإمكانيّة أن يكون الخطاب فيها أي في الحرب -من ناحية ثانية- خطاباً «علميّا» ممكناً.

لماذا هذا الخطاب إذن؟ يمكن لخطاب عن الحرب أن يكون خطاباً داخل الحرب، يتحدّث عن قوانينها الداخليّة، وعن العلاقة بين الاستراتيجيا والتعبئة، وعن توسّع المعركة وتنظيمها ألخ... وبإيجاز [يتحدّث] عن كلّ ما يخصّ العمل في صميم الحرب، ويتجلّى عند ذلك الخطاب الاستراتيجي في ممارسة الحرب نفسها.

يمكن أن نحدّد خطاباً آخر يريد أن يكون فلسفيّا، ويتكوّن موضوعه حول حالة الحرب من زاوية النّظرية الخالصة. إنّه إذن خطاب حول الحرب، وهو خطاب سنسمّيه خطاباً خارجيّا. والحقيقة أنّ هذا التّمييز يتعرّض إلى تحفّظ في العديد من النّصوص[1]، ومع ذلك تبقى -نصوصاً- عمليّة من

(1) يمكن الإشارة إلى التّمييز الذي أقامه روسو مثلاً بين الحرب كحالة والحرب كفعل، ويمكن أن نذكر أيضاً التّفكير "الاستراتيجي" لدى اسبينوزا في رسالته السّياسية.

زاوية نظر التّحليل في السّياق الذي تتكشف فيه عما يخصّص الفكر الاستراتيجي ويميّزه عن الفكر الفلسفي. وهذا ما يسمح لنا بالتّفكير في العلاقة بين النظريّة والممارسة قُطْبًا أسلوب اشتغال مفهوم الحرب في الفكر السّياسي المعاصر.

I-2. ماذا نعني بالفكر السّياسي الحديث؟ إنّ مفهوم الحداثة غامض لأنّه يُنحتُ عبر مراحل التّاريخ، بطريقة اعتباطيّة ومصطنعة. وبالفعل، يثير التّحقيب الزّمني مشاكل نظريّة صعبة الحلّ، لذلك علينا هنا استبعاد التّحقيب الزّمني (الكرونولوجي) الذي يقترح تواريخ دقيقة لهذا الفصل بين القديم والحديث. يقول كوهيري Koyré «لا ينشأ التاريخ بقفزات عنيفة»[2]، ولا يوجد قطع فظّ في تاريخ تطوّر الفكر. إنّ تهيُّؤ كلّ قطيعة وحدوثها ليس يكون إلّا من انقطاعات سابقة عليها تكون هي نفسها لحظة من لحظات تطوّر الفكر القطيعة معاناة، ولا تتحقّق إلّا بمجهودات نفيسة جدّا. ولهذا، يعسر علينا اختيار مفكّر يرسم الخطّ الفاصل بين القديم والحديث. والحقيقة أنّ ماكيافل Machiavel. عُدَّ على صعيد الفكر السّياسي، المفكّر الحديث الذي وضع نهاية للخصومات السّكولائية بتوجيه اهتمامه إلى الدّولة، وإلى السّلطة السّياسية المتمركزة ومختلف آلياتها، مستخدماً في ذلك جماع علمه. بل إنّه عُدَّ المفكّر الذي عرف كيف يخرج عن ابيستمية عصره ألا وهي التشابه.

ما هو حديث، في رأينا، هو الطّريقة الجديدة في دراسة المدينة وتحليلها. بدأ الفكر الحديث حين وضع في شاغله تفكيراً سياسيّا مستحدثاً يخصّ بناء الدّولة بصفتها الشّكل الحديث للسّلطة. ونحن لا نقصد من هذا العمل تحليل هذه الفكرة والتّأسيس لها، لقد اخترنا منهجيّا، الانطلاق من دراسة سير (ديناميكيّة) المجتمع من غير حرب. فليست الصّدفة هي التي تمنع حرباً في اللّحظة التي شهدت تحوّلاً من أسلوب الإنتاج الإقطاعي إلى أسلوب الإنتاج الرّأسمالي، ذلك التحوّل الذي رافقته صراعات اجتماعيّة وحروباً بين البلدان والدّول.

(2) A.Koyré, études d'histoire de la pensée scientifique, Gallimard, p16.

يوظّف مفهوم الحرب في الفلسفة الحديثة عبر غيابه في المعنى الأخلاقي على أنّه أمر مقيت ينبغي إلغاؤه. ولهذا المعنى بالذّات آثرنا الحلّ التّالي لمشكل الحداثة: وهي الانتقال من نمط الإنتاج قبل الرّأسمالي، إلى نمط الإنتاج الرّأسمالي محدّد هذه الحداثة ومؤسّسها. وهذا ما جعلنا نفضّل بدء بحثنا بنصّ توماس مور Thomas More الذي يحدّد عبر تحليلاته الدّقيقة كيفيّة ظهور المفهومين المحوريين لهذا الانتقال واضمحلالهما ألا وهما مفهوم الفقر ومفهوم الحرب. لكن عندما وجّهنا اهتمامنا إلى المجال الاستراتيجي، فضّلنا استقصاء مفهوم الحرب قبل هذه الفترة بإثارة سيرها في بعض الحقبات من العصر الوسيط، لكي نفهم جيّدا إسهام كلاوزوفيتش Clausewitz في تحليله مفهوم الحرب ثمّ نفسّره.

I-3. كيف نضع حدّا للصّراع؟ كيف نرسي سلماً دائماً؟ هنا تكمن إشكاليّة أساسيّة صوّرت حولها الفلسفة السّياسية الحديثة موضوعها وشكّلته. يرى مور MORE ليست الحرب سوى غيابٍ للسّلم. هذا نموذج يسمح ببلورة الاختلاف بين مجتمع عادل ومجتمع غير عادل/ جائر. بينما يذهب هوبس Hobbes إنّ قوّة التّهديد التي تميّز حالة الطّبيعة هي الأصل الافتراضي للمجتمع. لهذا السّبب يجب على صاحب السّيادة المتفرّد بشرعيّة الخطاب، القضاء على الفوضى والحرب من أجل إنشاء الحالة المدنيّة. الحرب بهذا المعنى تواصل على مستوى أحادي. صاحب السّيادة وحده هو الذي يتكلّم. يعترض لوك Locke على هذا الموقف، لأنّه يمثّل ممارسة غير شرعيّة للقوّة ضدّ البشر الذين خلقوا حالة الحرب. ويدحض روسو Rousseau الأطروحتين، فالحرب في تصوّره خاصّة بالمؤسّسة الاجتماعيّة، وعلينا إبرام اتّفاق حقيقي بين أفراد الشّعب من أجل أن تضمحلّ الحرب.

إذن تمّ التّفكير في الحرب في شكلها العام على أنّها حالة (وليست فعلاً). إنّها منفصلة عن كلّ فكر استراتيجي، غير أنّها -في نظر هيغل HEGEL- تسمح بتشخيص المجتمع المؤسّس على الصّراع حتّى الموت. والخطاب الفلسفي عنده، وهو يحاول أن يجعل من العنف سلبيّا يؤكّده.

حالة اللّاحرب، هي إمّا مشروع في المستقبل قائمة في كلّ مكان، أو

هي موضع تفكير بصفتها مصدراً افتراضيّا منحصراً في الطّبيعة. ويعدّ هيجل من القفزة النّوعية المنطقيّة لأنّ الحرب عنده أصبحت حاجيّة وإن كانت مكروهة. إنّها «نفي ضروري»، فهي تظهر إذن داخل الخطاب الفلسفي على أنّها نموذج عمليّاتي دون أن تكون مؤسّسة على ممارسة سياسيّة قطعيّة. تمثّل الحرب -بهذا الفهم- اعترافاً ووسيلة للتّواصل الكونيّ. «إنّها الحالة العادية» كما قال نيتشه. تفكّر الفلسفة في الحرب من زاوية السّلم وتكوّن مشروعاً مثاليّا للسّلم النّهائي والدّائم.

I-4. على مستوى المجال الاستراتيجي، يشتغل مفهوم الحرب بصفته حقل مشاهدة، يريد أن يكون الخطاب فيه علميّا تحليليّا وليس تأمّليا إذْ تتنزّل الحرب بين المعاينة والكلام، بين المرئي والمقول. وتمثّل تجربة الحرب لحظة توازن بين الكلمة والمشهد، ينظر الاستراتيجي إلى الملحمة ويعاينها، ويشخّص وضعيّة جيشه ويحاول الكشف عن نقطة ضعف العدوّ، ويتفحّص خطوط التّواصل ألخ. غير أنّه عليه أن يفكّر جيّداً قبل المبادرة إلى الهجوم على العدوّ، وعليه أن يعرف كيفيّة الدّفاع، والكيفيّة التي يدبّر بفضلها المعركة الحاسمة ويحدّد وضعيّة الصّفوف الأماميّة.

لكن لا المعاينة ولا المعرفة يمكنهما أن يكونا حاسمتين، إذْ ينبغي أن تكون هناك قدرة على الحسم وعلى تطبيق الاستراتيجيا. وفي كلمة، ينبغي على المعرفة أن تتحوّل إلى سلطة. إنّ المعاينة والمعرفة والسّلطة هي المبادئ الثلاثة لكلّ تفسير نظري للحرب. فدراسة الحرب نظريّا يعني تحويل المعاينة إلى معرفة، وتحويل المعرفة إلى سلطة من خلال ممارسة الحرب ذاتها. وهكذا تصبح المعاينة الباعث الذي يجعل تفكيراً نظريّا في الحرب تفكيراً ممكناً .

لا يتمكّن المجال الفلسفي للحرب بتاتاً من أن يدرك وجهته الداخليّة. فهو يموقع الحرب في مكان خارجي، مكان للتأمّل وللحكم حيث تكون موسومة بإيديولوجيا الفيلسوف. إنّها تتنزّل ضمن موقع غريب عن كلّ تفكير استراتيجي وعندما يتّجه عمل المعاينة إلى مجرى العمليّات العسكريّة، تكون الحرب موضوعاً. إنّها موضوع يمارس على المراقب سلطة تضطرّه إلى إلغاء

كل نظريّة مسبقة والقيام بمشاهدة اكلينيكية تحفظ وتجمّع، وهي تحلّق وتتقاسم ما هو مطابق لاستراتيجيا عادلة وما هو معرّض للفشل. لم يعد هناك اختلاف بين المعاينة والمعرفة، فالمعاينة سوف تسمح للجنرالات بأن يعرّفوا وفق تصوّرهم ما تعنيه الاستراتيجيا.

تنتشر المعاينة في الفعل فتستحيل عبارة. ويقوم الجنرال بتحطيم صمت المعاينة الهادئ والنّافذ. وقد اعتبر كلاوزوفيتش Clausewitz أنّ المعاينة الإكلينيكيّة هي التي تُظهر تنوّع الحرب من النّاحية النظريّة والتاريخيّة. فهي تقوم بتشكيل هذا التنوّع بين حدّين: الحرب المطلقة والحرب الواقعيّة. ويتجسّم مفهوم الحرب في هذه الحرب اللاواقعيّة وفي هذه الحرب الواقعيّة الخاضعة إلى شكلها «المطلق» في آن واحد. هكذا، فإنّ مفهوم الحرب وإن بدا واضحاً مع كلوزوفيتش، إلّا أنّه يفقد هذا الوضوح مع استراتيجيا الحرب الشّائعة.

I-5. تمكنّنا القراءة المزدوجة من إثارة مركز ثقل خطاب الحرب وتحليل سيره الحذر نحو عقلانيته. هنا يكمن دور التّفكير الفلسفي. يقول جولد شميدت Goldschmidt «الفلسفة تفسير وخطاب، فهي تفسّر في تمشّيات متعاقبة عندما تقوم بإنتاج أطروحات مترابطة فيما بينها وتقوم بوضعها وبتجاوزها طبقاً لنظام عقلي»[3]. توجد الحرب في مركز العديد من الأنساق الفلسفية التي تتكامل وتتجاوز بعضها بعضاً، وأحيانا يصدّ بعضها بعضَها الآخر فهي توضع إذًا بصفتها تنوّعا في مختلف الأنساق. وبعيداً عن هذا التنوّع، يتعلّق الأمر عندنا، بمعاينة ثمّ طرح ما يشكّل خطّا رئيسيّا لهذا المفهوم ووحدته التأسيسيّة. سوف نحلّل مفهوم الحرب في نصّ المؤلّف وسنقارن بين النّصوص. وبموجب هذا المعنى ذاته فضّلنا **تخصيص** كلّ فصل في صيغة تصوّر لهذه المفهوم خاصّا بنصّ أو بسلسلة نصوص متمفصلة معاً.

II-1. يشتغل الخطاب الفلسفي غالباً على أنّه عامل تقعيد وضعيّات صراع وتقابل وتنوّع وحرب أو عنف. وتقترح الفلسفة في مجال «حكمة

---

(3) V.Goldschmidt, Questions platoniciennes, Vrin, p7.

العقل» حلولاً من أجل إقامة الوحدة حيث يوجد التنوّع، وإرساء التّوافق حيث يوجد التّناقض، وإحلال الانسجام حيث يوجد التّقابل وإحلال السّلم حيث توجد الحرب، إنّ الفيلسوف يهوى طوباويّة الوحدة ويحافظ على الأمل في «سلام دائم».

ألا يمثّل هذا التبرّم وهذا الضّيق إزاء كلّ وضعيّة صراع نفياً استبعاديّا للعنف بكلّ أشكاله، استبعاداً مشابهاً لاستبعاد حالة الجنون؟ الجنون يقلق الفلسفة ويُشَبَّه بغرابة تجلي الحرب التي تجد نفسها بالضّرورة مصحوبة بالانفعالات بل وتغذّيها. ألا يبدو العقلاني مرتبطاً طبيعيّا بيوتوبيا السّلام واللّاعنف بصفته ضمان إنسانيّة الإنسان؟

الحرب، كما يخبرنا آلان Alain جريمة عاطفيّة، ليس لأنّها تقتيلاً وفظاظة ومعاناة وانفجاراً للعنف، وإنّما على وجه الخصوص لأنّها تنسف كلّ إنسانية في الإنسان عبر نسف كل مجهود لتحقيق العدل وعبر إعادة السّديم ضديد-الإنساني. فهي تقنّع ماهيتها وتنعطي قناع العدل والحقّ. بإيجاز، الحرب هي الفساد الأخلاقي الأساسي. إنّها انفعال، ولأنّه لا عقل، فإنّ الانفعال صراع. يقول آلان «الشّعب في الحرب مثل الجريح الذي يمزّق ضماداته»[4]. إنّ مصفوفة الحرب هي هذا العنف ضدّ نفسنا الذي نجده في كلّ انفعال. «الحرب هي دائماً الشّيء نفسه، هي عنف ميكانيكي، إنّها ثأر على ثأر، وهي عدل مسحوق، وهي إنسانيّة مذمومة، إنّها الكذب الممدوح، إنّها السّرقة المشروعة ومملكة الأشرار والطّغيان بداخلنا»[5].

عندما تتناول الفلسفة الحرب موضوعاً لخطابها، فإنّها تبادر إلى الحديث عن السّلام. إنّها تحبس نفسها من خلال خطابها عينه في مختلف مشكلات المعنى وفي متاهات الحقيقة وفي مثاليّة الوفاق والوحدة. لا يمكن لخطابها أن ينفصل عن العمل التّكويني الذي أنشأها، من ذلك استبعاد كلّ تناقض وكلّ صراع. هذه الحلقة تمنع الفلسفة من تفكيك معنى الحرب تحت

---

(4) Alain, Echec de la force, N.R.F. 1962, p143.

(5) op. cit, p137.

عناء تحطيمها الذّاتي، ولهذا فإنّه لا يمكنها سوى تشويه هذا المفهوم عبر دمجه. وهي تكتشف بذلك خصيصتها الاستبعاديّة. وفي هذا المعنى، يظلّ الخطاب الفلسفي عن الحرب في النّطاق الواسع غير مشروع، وعلى أيّة حال يظلّ جزئيًا.

لكن من يمتلك شرعيّة الحديث عن الحرب؟

إزاء هذا الفشل، ينبري الخطاب الفلسفي نحو طرح ضرورة إعداد خطاب جديد، يحاول أن يكون في هذه المرّة شرعيًا، وقريباً من طبيعة الحرب: هو الخطاب السّياسي. الخطاب الفلسفي خطاب سلام، أمّا الخطاب السّياسي فخطاب حرب. يعرّف ماكس فيبر Max Weber السّياسة على أنّها حقل صراعات وحروب بين البشر، وبين الأحزاب، وبين الأمم. ومن واجب الفيلسوف الوفي لطبيعته عدم الدّخول أبداً في الحرب (والعبارة لماكيافل)، بمعنى في الشرّ، وحتّى إن كان مضطرًا إلى تلطيخ يديه، فإنّ الحكمة تملي عليه البحث عن حلّ لهذه الوضعيّة النزاعيّة.

II-2. يجد هوبس .Hobbes في الحكم المطلق للسّيادة الحلّ الأمثل. لذلك يحاول منع نموذج الحرب بالاستناد إلى تحجير حقّ التعبير على المواطن. يصبح السّلام عندئذ مرادفاً للنّظام. ولا يمكن أن يتحقّق تماماً إلّا بوصفه مبدأ أقصى لشرعيّة بقاء المجتمع. يطرح السّلام من ناحية الوجود تعاقباً بين النّظام الرّدعي للمجتمع، ومغامرة حرب الفرد ضدّ الفرد. ولتفادي هذا العنف، يتحوّل السّلام نفسه إلى عنف وجور مشروع. إنّ التّعبير، خطر بالقوّة وقاتل مثله مثل الأفعال، لأجل ذلك يوشك خطاب السّلام أن يتحوّل إلى خطاب كلياني كي يصنع سلاماً مسلّحاً وبوليسيًا مؤسّساً على القمع اليومي بواسطة المنع والمراقبة والعقاب. ولذلك أيضاً يمكن لهذا الاعتبار اتّهام الماركسيّة بعجزها وعدم قدرتها على تفادي القمع والهيمنة. فالماركسيّة، على النّحو الذي فهمته نظريّات دكتاتورية البروليتاريا، تمنع عن الشّعوب حقّ التّعبير. وهكذا على الماركسيّة أن تتحمّل مسؤولية النّتائج المنبثقة عن خطابها. فعندما تضع في اعتبارها، معسكر الاعتقال، وهو أحد المؤسّسات الأكثر هيكلة للنّظام، فإنّها لا تكشف إلّا عن الوجه الخفي لهذا

السّلام المسلّح. ولهذا كذلك يتوقّف تحطيم الخطاب الكلياني على فهم أفضل للسّلام وللحرب وعلى نقد جذري للنظريّات الكليانيّة. لكن هل ينبغي توجيه هذا النقد ضدّ النظريّة الماركسيّة نفسها؟ إنّ الخطاب عموماً -وإن كان ماركسيّا في مثالنا المقدّم- هل يكون مسؤولاً عن هذا «السّلام المسلّح»؟ هل بإمكان هذا «الوعي الحزين» بصفته ذاتية، مع أنّه ثوري ومطلبي، أن يفضح بواسطة نقد بسيط، الخطاب الماركسي في حالته النظريّة؟

ليست المؤسّسة الاعتقاليّة مرادفة للماركسيّة، إنّها لا تنبثق منها أيضاً بصورة مباشرة لأنّها توجد في أشكال أخرى في «الدّيمقراطيّات المتقدّمة»: العمّال المهاجرون يعانون منها مثل الهنود واليهود السّود والكثير من الأقليّات يعيشونها يوميّا. تستند «الرّغبة» في السّلام الغربي -في الأغلب الأعمّ- إلى أنشطة عسكريّة. الدّولة العنيفة والكليانية والاعتقاليّة ليست بالضّرورة ماركسيّة، وليس في مواجهة هذه الدّولة مواجهة حتميّة للماركسيّة.

ومع ذلك، فقد يبدو صحيحاً أنّ الخطاب الماركسي ليس غريباً عن القوى التي تحاول ممارسته، لكنّ ذلك لا يكفي كي يُتَّهَمَ بأنّه مصدر المعتقلات والقوى البوليسيّة. ولهذا، فإنّ إعادة النّظر بانتباه في مصدر هذه الوضعيّة الجهنّمية يصبح أمراً ضروريّا. ومن الواضح أنّ المزاوجة بين هذين المفهومين الإيديولوجيين: السّلام والنّظام، كانت نتيجتها الفوريّة منع الخطاب و"إمرة" الصمت. فمن شأن ذلك أن يؤسّس السّلطة البوليسيّة ويشيّد سياسة دمويّة. ولعلّ الفاشية هي المثال الكلاسيكي: كتب غلوكسمان Glucksmann مبيّناً حدود تعريف الفاشية : «إنّ الاعتقاد بأنّ تعريف الفاشية منحصرٌ في اللّاقانونيّة أو العنف، إنّما هو تعريف منبعث من ضيق نظر طبقي. فبمقتضى اعتماد وجهة نظر الايديولوجيّين اللّيبراليين يُزرع وَهْمٌ أنّ الفاشية تتدخّل كصدفة هائلة في اللّعبة العادية للسياسة البرجوازيّة في هذا السّلام الاجتماعي الظاهر الذي يطلق عليه الليبراليّون دائماً الديمقراطيات مهما كان المضمون والعصر»[6].

(6) A. Glucksmann, faschisme :l'ancien et le nouveau, temps modernes N° 310 bis 1972, p288.

II-3. يقول نيتشه Nietzsche: «الحرب هي الحالة العاديّة، لا يمكننا إنجاز السّلام إلّا في عصور محدّدة». ليس السّلام سوى هدنة. والسّياسة هي فنّ حذق المحافظة على هذه الهدنة والاستعداد للحرب. هذا التّعريف، كما يقول -عن حقّ- الفلاسفة، خاطئ وخَطِر. فهو يسوّغ العسكرة. ألم يسجّل الجنرال الألماني فون بنهارديVon Benhardi أنّ: «الحرب ضرورة بيولوجيّة ذات الأهمية القصوى، إنّها عنصر تنظيمي للحياة الإنسانيّة»[7]. ومهمّة السّياسة تكمن في إدامة الأخلاق كما يقول الوضعيّون. يقول آميل كورّا Emile Corra: «تظهر السّياسة للوضعيّين على أنّها تابعة نسقيّا للأخلاق ومراقبة من خلال سلطة فلسفية...»[8] في هذا المعنى يصبح الوعي الاجتماعي (على صعيد السّياسة الداخليّة) والتّعايش الدّولي (على صعيد السّياسة الخارجيّة) قانونين أخلاقيين. ومنذ مفتتح القرن العشرين، وعلى إثر الحرب العالمية الأولى بدأت هذه الأخلاق السّياسية للتعايش السّلمي في التشكّل والتحقّق فعليّا من خلال منظّمات من أجل السّلام. ولنذكر على سبيل المثال مؤتمر لاهاي حيث تأسّست «المحكمة الدّائمة للتّحكيم»، وتتمثّل وظيفتها في حلّ النّزاعات الدّولية في ذلك العصر[9]. اقترح قائد في سلاح المدفعيّة على المؤتمر الدّولي للفلسفة لسنة 1903 تسوية جاء فيها: «يعتبر المؤتمر الدّولي للفلسفة أنّ دعم السّلام العام وإمكانية الحدّ من الإفراط في التسلّح الذي يرهق كلّ الدّول، يمثّل في الوضعيّة الحالية للعالم أجمع الحلّ المثالي الذي ينبغي أن تتضافر حوله جهود كلّ الحكومات». يجب أن يكون السّلام وضعاً قائماً، بالمعنى الذي أقرّه فلاسفة الحقّ الطّبيعي، أي وضعا ثابتاً ومستمراً. فبقدر ما يكون المجتمع منظّماً، يُوظّف هذا الوضع ويُعقلن ويكون الأمل في استمرار السّلام أكبر. وإجمالاً، فإنّ الحرب تنسف الدّيمقراطية، إنّها ابنة الدّيكتاتورية والطّغيان.

(7) G.Von Benhardi, Germany and the next war, p18.

(8) E. Corra, les enseignements philosophiques de la guerre, revue positiviste internationale, p2.

(9) Gaston Mach, l'arbitrage universel, in Bul du congrés International de Philosophie, Paris, Colin.

II-4. هنا تنهي الفلسفة مهمّتها الدّينية إذ تنعدم الحدود بين القسّيس والفيلسوف، تصبح الحرب شيطانيّة وتتطلّب دراستها حقّا عملاً ذهنيّا شيطانيّا[10]. على الإنسانيّة إذن الانتقال من الوحشيّة إلى السّلام كي تتخلّص من هذا الشّيطان الذي يحويها. لقد أضاف رويسّان Ruyessen إلى ما قاله سبنسر Spenser بـ«أنّ التّصنيع سلميّ إذا اقتصرنا على التّعريف فقط، أمّا السّلام فهو هذه الحالة التي ينمحي فيها كلّ شكل من أشكال التّنافس من أجل التحطيم، ومن أجل إفساح المجال أمام التنافس الخصب بين فاعلين منتجين في غمار إنسانيّة واحدة»[11]. لِنَقُلْ بصورة فوريّة إنّ السّلام هو نتيجة كلّ مجتمع معقلن. لكن ماذا يخفي إذن هذا السّلام «العقلاني»؟ ما الذي يعنيه بصفته مؤسّسات (مدنيّة)، ووسائل تواصل وطرائق تآنس؟

يمكن أن تصبح كلّ جريمة شرعيّة تحت اسم هذا السّلام المغلوط. ولنا أن نلاحظ أيضاً بقلق أنّ الكثير من الممارسات الاجتماعيّة والسّياسيّة المتعسّفة مثل مؤسّسات السّجون والملاجئ والمعتقلات والنّفي والمراقبات السّياسية ومعسكرات التّجميع والتّلقين الإيديولوجي وكلّ أشكال القمع الأخرى، تصبح وسائل مشروعة لتحقيق السّلام والأمن والسّعادة.

يمكن أن يكون خطاب الفلسفة حول السّلام إذن منحازاً ومتواطئاً، ويمكنه أن يخطئ ويتحوّل إلى خطاب مخادع مهمّته أن يقنع بقبول هذا السّلام المزيّف.

---

(10) E.Roberts, La déviation matérialiste avec la civilisation chrétienne, Paris 1915, Lib Fischbacher.

(11) Th. Ruyessen. De la méthode dans la philosophie de la paix, in Bul. Du congrès international de Philosophie, Paris, Colin, p. 344.

القسم الأوّل

محلّ الفلسفة

«إنّ الفلاسفة مستبدّون، إنّهم يستعبدون النّاس لعدم وجود أيّ قوّة عسكريّة تحت تصرّفهم»

R.Musil
L'homme sans qualité

الفصل الأوّل

مجتمع دون حرب

«الحرب عند الطوباويّين المذعورين كأنّها
أمر حيواني فظّ، إلاّ أنّ الإنسان يفعل دائماً
ما لا يفعله أيّ نوع من الوحوش»

Thomas More

هل بإمكاننا إنشاء مجتمع قائم على استبعاد البؤس والحرب؟ هذا هو السّؤال الرّئيس الذي يتمفصل حوله خطاب توماس مور Thomas More حول الطوباوية. إنّ البحث عن أسباب البؤس الاجتماعي والفقر والحرب، معناه اتّهام مجتمعنا لتفكيكه أوّلاً، ومن ثَمّ بناء مجتمع أفضل ثانياً. يعتقد توماس مور أنّ مجتمعه سيّء تماماً، وينبغي تعويضه بمجتمع آخر يكون معارضاً (مناقضاً) له، أي مجتمع تامّ وكامل تنعدم فيه الحرب ويغيب عنه الفقر. النّقد والاقتراح، والهدم والبناء هما محوراً الخطاب الطوباوي. ويشكّلان ما تسمّيه التصوّرات النّقدية: القسم السّالب (الكتاب الأوّل) والقسم الموجب (الكتاب الثاني)[1]. يتعلّق الأمر بخطابين متعارضين تماماً يعبّران عن واقعين متناقضين.

الخطاب الأوّل خطاب سياسي يتمثّل موضوعه المركزي في أمرين:

---

(1) Marcelle Bottigelli-Tisserand, Introduction à l'Utopie de Thomas More, éd sociales 1996, p4.

البحث عن أسباب الفقر باعتباره البؤس الرّئيس للشّعب الإنجليزي، والتّشهير بالحرب. تتمثّل مواضيع اليوطوبيا الأساسيّة في محاكمة الحروب المتواصلة في أوروبا، ومحاكمة الجور الاجتماعي المتولّد عن سطوة قوّة المال والملكيّة.

الخطاب الثاني خطاب طوباوي وبنائي يصف المجتمع القويّ المتوازن والعقلاني حيث يكون كلّ شيء نافعًا ووظيفيّا بطريقة تقضي تماماً على الفقر والعنف. إنّه مجتمع مؤسّس على استبعاد الفقر والحرب، أو غيابهما.

موضوع الخطاب الأوّل إذن الفقر على نحو ما كان معيشاً في القرن 17م، والحرب على نحو ما كانت معروفة مع لويس الثامن، بينما يبحث الخطاب الثاني في مختلف الطرائق الممكّنة من القضاء على الفقر والحرب. وهكذا، يكون زوج الفقر والرّخاء، وزوج الحرب والسّلام زوجين أساسيين لخطابين متعارضين: خطاب اليوطوبيا يفضح الفقر والحرب من ناحية، ويؤكّد ضرورة الرّخاء والسّلام من ناحية ثانية.

تعلن الفلسفة عن ظهور خطاب الحرب من جديد. وهو خطاب لم ينقطع التّفكير فيه فلسفيّا إذ تجلّى من خلال اليوطوبيا، لقد وجدت الحرب لإنشاء مجتمع بلا حرب وهكذا نفكّر في الحرب في غيابها: إنّها تقوم بمحاكمة ذاتيّة للقضاء على نفسها، لكن -غالبا- ما يوجد في المجتمع الخالي من الحرب وضعيّات تبعث على ظهور الحرب من جديد بصفتها ضرورة تاريخيّة. وعلى أيّة حال، فباستطاعة المجتمع الطوباوي التّمييز بين الحروب العادلة والحروب الجائرة، وهذا المجتمع لا يخوض حرباً إلّا من أجل الدّفاع عن وطنه لأنّ «الطوباويين يكرهون الحرب ويعدّنها أمراً حيوانيّا فظيعاً، ورغم ذلك فإنّ الإنسان يرتكب غالباً ما لا يرتكبه أيّ نوع من الحيوانات الضّارية وعلى عكس آداب كلّ الدّول تقريباً، ليس هناك ما هو أدعى للخزي في اليوطوبيا من الإعلان عن الفوز في مواقع الحروب»[2].

---

(2) Marcelle Bottigelli-Tisserand, Introduction à l'Utopie de Thomas More, éd sociales 1996, p46.

إنّ العنصر الأساسي في محور خطاب اليوطوبيا هو نمط ظهور الفقر واختفائه. وتتضمّن كلّ المجتمعات في بنيتها ذاتها تنافراً بين الأغنياء والفقراء، بين من يستحوذ على خيرات الدّولة وبين من يضطرّ للتشرّد والتحوّل إلى متسكّعين ولصوص ومجرمين. إنّ الفقر يجعل المجتمع ساكناً ويمنعه من التقدّم والتطوّر لأنّ الفقراء على غرار «هذا الحشد الهائل من القساوسة والنّبلاء وخدمهم الكسالى يمثّلون عبءاً على المجتمع، لأنهم يستهلكون دون أن ينتجوا»[3].

إنّ إنشاء مجتمع لا فقر فيه، يعني تغيير كلّ شيء في المجتمع تلقائيّا بما في ذلك القيم بل وتتحوّل بنية المجتمع بصفة آليّة. إنّ اليوطوبيا مجتمع بلا تنافر ينعدم فيه الفقر وتغيب عنه الخطيئة، إنّه التّجانس الذي تلوح فيه كلّ المظاهر متناسقة بطريقة تفضي إلى انتفاء الفقر من تلقاء نفسه. لا ينقص شيء وليس هناك ما هو محلّ خلل، كلّ شيء بسيط. وتكمن قوّة [المجتمع] في كلّيته وانسجامه وبساطته. بنيته تنوب عن كلّ قويّ، وينعدم فيه العمل بأجر ولا مكان للملكيّة الفرديّة فيه.. وما ينبغي ملاحظته أنّه داخل هذا النصّ (اليوطوبي) يرتبط نمط ظهور الفقر واختفائه في نهاية التّحليل بواقع القرن السادس عشر السّياسي-الاقتصادي[4].

يقدّم لنا عمانويل لوروي لاديري Emmanuel Le Roy Ladurie في «فلاّحو لونجودوك» التّمفصل الدّاخلي «لدورة زراعيّة كبرى في كلّيتها، وهي تمتدّ من نهاية القرن الرّابع عشر إلى بداية القرن الثامن عشر»[5]. لقد أدرك أسرار هذه الدّورة، بنيته تنوب عن كلّ قويّ، وينعدم فيه العمل بأجر ولا مكان للملكيّة الفرديّة فيه. لقد تميّز القرن الخامس عشر في أوروبا بعامل

---

(3) Thomas More, l'Utopie, p170.

(4) Thomas More, op. cit, p127.

(5) يعسر علينا في إطار هذا العمل إقامة جدول يحدّد نمط ارتسام مفهوم الفقر في مختلف أشكال التكوين الوصفي في القرن السّادس عشر. بينما يتيسّر لنا في المقابل وعلى نحو موجز، دراسة دور الانتقال من نمط الإنتاج الإقطاعي إلى نمط الإنتاج الرّأسمالي في إبراز مفهوم الفقر ضمن خطاب اليوتوبيا.

أساسيّ: هو ندرة الإنسان[6] لقد أنتج الطّاعون الأسود الذي اجتاح أوروبا سنة 1348 «مجزرة الجياع الكبرى» وتسبّب ذلك في «ثغرة» ديمغرافيّة عظيمة. وفعلا قد تفاقم البؤس نتيجة حرب 1337 بين إدوارد الثالث الإنجليزي، وفيليب السّادس دي فالوا ملك فرنسا، وهي الحرب التي هيّأت لـ«حرب المائة عام»، ولظهور المجاعة التي تسبّبت فيها أيضاً سلسلة من المحاصيل الرّديئة منذ سنة 1346. لقد انتشر هذا الطّاعون الأسود بسرعة شديدة وأصيب ميناء مرسيليا وجبل رون به لمّا أرست سنة 1347 بسيسيليا سفينة ذات حمولة ملوّثة قادمة من جنوه عبر الكوفة. وبعد سنة أي سنة 1348 خلّفت هذه البليّة أكبر الخسائر البشريّة «فدفن من الأشخاص ما يزيد عددهم عن عدد الأحياء» كما ورد ذلك في أحد الدوريّات[7]. غير أنّ هذه البليّة ألمّت في الغالب بجمهور الفقراء الذين من جرّاء «سوء التّغذية يموتون لأبسط مرض يلمّ بهم. لقد أبرز الطّاعون الأسود بسفور اللّامساواة الاجتماعيّة، وهيمنت المجاعة على الأحياء الشّعبيّة الضّيقة الموبوءة بينما قلّة من الأمراء والقضاة والفرسان أصابهم هذا الدّاء وهكذا ظهرت مرحلة ندرة الإنسان: وكان من نتائج هذه الظّاهرة الدّيموغرافية ارتفاع الأجور ومستوى عيش الفلاح. «لقد أدّى ضعف الدّخل المالي شيئاً فشيئاً إلى تنشيط مستصلحي الأراضي والعملة: فتحسّنت الأقوات، وأصبح النّاس أكثر سلامة صحيّة لتحسّن التّغذية»[8].

بينما شهدت الفترة ما بين 1490 وَ1500 انطلاقة تطوّر ديموغرافي مهمّ تحقّق ذاتيّا «من خلال تجمّع عناصر داخليّة»[9]. لكنّ الاقتصاد بصفة عامّة لم يتطوّر بكيفيّة نشيطة ومتواصلة، وقد أفرز هذا التطوّر اللّامتكافئ وضعيّة الاضطراب الاجتماعي والحروب ونموّ الطبقة الاجتماعيّة الأكثر حرماناً: طبقة الفقراء. وتمثّل هذه المرحلة مرحلة انخفاض حقيقي للأجور فانتشرت البطالة واللّصوصية: «فما بين فيفري ومارس 1369، اشتغل 2000

(6) E. Le Roy Ladurie, paysans de Languedoc, Flammarion, p345.

(7) E. Le Roy Ladurie, op. cit, p15.

(8) Philippe Noel, La Grande Peste de 1348, in Le Peuple français, N°12.

(9) E. Le Roy Ladurie, paysans de Languedoc, Flammarion, p346.

عامل تسريع/ تقليم كروم في أراضي برجوازيّي مرسيليا وبمجرّد انتهاء الشّتاء وموسم التّسريع/ التّقليم، وقدوم شهر أفريل تمّ الاستغناء عنهم جميعاً، وأصدر في الأثناء حكّام مرسيليا مرسوماً ينصّ على أنّ مَن ليس لهم شغل هم لصوص فخلعوهم من المدينة» غير أنّ المجتمع أمام هذه اللّحظة التاريخيّة دعا إلى القضاء على الفقر، وأصبح المنبوذون يشكّلون الحدود الدّالة على «شعب» وأطرد اللّصوص والمعوّقين والمجانين و«المهمّشين» عموماً.

وفي القرن السّادس عشر كان تحت تصرّف الرّأسمالية التي نشأت من استغلال الأراضي الزراعيّة، قوى عاملة بوفرة. وقد اغتنموا ذلك للتّخفيض من معدّل الأجور وتشغيل عمّال جدد في مساحات إضافيّة بفضل ما حقّقوه من ادّخار. وبدأ تفكيك نظام الإقطاع في إنجلترا يبرز أكثر فأكثر، ونمت الرّأسمالية الزّراعيّة شيئاً فشيئاً، بينما الرأسماليّة التجاريّة تتقوّى عبر اكتشاف أمريكا سنة 1492. وأخذ المزارعون الأغنياء والأمراء يطاردون الفلّاحين ويحتكرون الأرض لتربية قطعان المواشي لبيع صوفها إلى المصانع. «إنّ حرب الوردتين[10] الطويلة، التي التهمت النّبالة القديمة تركت المجال للنّبالة الجديدة، ابنة عصرها، وكانت نظرتها إلى المال على أنّه قوّة القوى، وتحويل الأراضي الزراعيّة إلى مراع، هي صيحة الحرب بالنّسبة إليها»[11]، وأصبحت القطعان التي تحصى من المواشي (...) تغطّي اليوم كامل إنجليترا». وقد سجّل توماس مور هذه الظاهرة بقلق: «فهذه الحيوانات اللّطيفة والودودة في كلّ مكان، أصبحت عندنا شديدة النّهم والضراوة حتّى أنّها يمكنها أن تأكل الإنسان وتفقر الغابات والمنازل والقرى»[12]. لقد عرف الإنتاج الرأسمالي كيف يحوّل الفلّاحين الفقراء إلى بروليتاريين.

يمكننا التأكيد إذن، أنّ الرأسماليّة في إنجلترا تأسّست على الفقر

---

(10) حرب الوردتين هي مجموعة من المعارك الأهليّة حدثت بين عامي (1455م-1485م) على كرسي العرش في إنجلترا بين أنصار كل من: عائلة لانكستر وعائلة يورك (المترجم).

(11) E. Le Roy Ladurie, paysans de Languedoc, Flammarion, p346.

(12) E. Le Roy Ladurie, paysans de Languedoc, Flammarion, p129.

الحتميّ بالنّظر إلى سياق خلق اليد العاملة المتّجهة نحو سوق العمل، وهو سوق ينفصل فيه العمّال أكثر فأكثر عن وسائل إنتاجهم. وهكذا تتركزّ هوّة في صفوف المجتمع الفقير: الفقراء والعاملون والفقراء غير العاملين. وانطلاقاً من اللّحظة التي نشأت فيها البنيات النّوعية للتحوّل من نمط الإنتاج الإقطاعي إلى نمط الإنتاج الرّأسمالي أمكن لنا أن نتحدّث عن تصنيف أخلاقي للفقر. هذا التّصنيف الذي أصبح ممكناً عن طريق هذه الهوّة التي تركّزت في المجتمع. وهكذا أصبح التّمييز بين «الفقير الطيّب» و«الفقير الشّرير» بمثابة مرجع العمل. لقد نتج عن هذا التّصنيف الأخلاقي وعن هذه الهوّة ذات الأساس الاقتصادي، قمع قانوني وسياسي للفقراء وعزلهم واستبعادهم. وكان الفقراء غير العاملين معرّضين للقمع والكبت، فمن هم «بلا شغل» يظهرون بمثابة نتاج لتكوين اجتماعي متميّز بوجود نمطين متفاوتين من أنماط الإنتاج: نمط الإنتاج الإقطاعي ونمط الإنتاج الرّأسمالي. لم يعد الفقير ذاك الإنسان القادم من بعيد الفاقد للمأوى، سوف يتوقّف عن أن يكون بلا موضع كي يرى نفسه منتسباً إلى مكان يتمسّك به. ومنذ هذه اللّحظة بالذّات أصبح من الممكن إقامة خطاب عن الفقر. ويقوم هذا الخطاب، لأوّل مرّة في الفكر السّياسي المعاصر، بإنشاء نظري عن الفقر ويعتمده موضوعاً. غير أنّ الفلسفة تبحث عن العلاج بالقضاء على الفقر وآثاره. وفي هذا المعنى لا يشكّل غياب الفقر الذي قامت اليوطوبيا بتحليله وتأكيده في الواقع سوى أثر لحضور مزعج. هكذا يمثّل الفقر مركز هذا الخطاب.

يتمركز خطاب Thomas More توماس مور في مؤلّفه «اليوطوبيا» حول القضاء على الفقر في هذا العالم، وإنشاء مجتمع وفرة دون فقر. وتشكّل اليوطوبيا مجتمع وفرة حيث يغيب النّقص ويُقلّصُ بعد أن كان يمثّل جوهر المجتمعات الفعليّة في مجتمعات الفقر. يظهر القسم الأوّل أنّ الفقر والحالة الاقتصاديّة أمران غير منفصلين، وأنّ إمكان تجاوز التّنافر بين الأغنياء والفقراء منعدم، وهكذا تتجاوز اليوطوبيا هذا التّنافر، ويُقْضى على الفقراء تماماً مثل الأغنياء. وتضمحلّ الملكيّة التي هي مصدر الشرّ وبالنّتيجة لن يصبح للمال وجود. «ولكي يتمكّن النّاس من القضاء على فكرة الملكية

الخاصّة والمطلقة، يقومون بتغيير المساكن كلّ عشر سنوات ويحصل الاقتراع حول المسكن الذي يمكن أن يحصلوا عليه عبر القسمة»[13].

هكذا يتّضح أنّ درجات الغنى والفقر تفقد كلّ معنى داخل المجتمع الطوباوي. فالطوباويّون لا هم أغنياء ولا هم فقراء، إنّهم أغنياء وفقراء في آن. «فعلى العكس، في اليوطوبيا حيث يكون كلّ شيء تحت تصرّف الجميع، يوجد من ينقصه شيء ما عندما تمتلئ المخازن العامة، لأنّ ثروة الدّولة لا تكون أبداً موزّعة على نحو جائر في هذا البلد، فنحن لا نرى فقيراً ولا متسوّلاً رغم أنّه لا يوجد من النّاس من يحوز شيئاً لنفسه. هكذا، فإنّ الجميع "أغنياء"»[14]. وتشاركية هذا المجتمع وتنظيمه يتأسّسان على تقسيم العمل الذي يُتَصوَّرُ أنّه مصدر السّعادة وليس مصدر البؤس.

يوجد أيضاً تحديد لساعات العمل بستّ ساعات في اليوم، وهو ما يكفي من أجل تلبية حاجة اليوطوبيون الاستهلاكيّة ومن أجل خلق فائض للسّنوات التي يمكن أن تشهد صعوبات ماديّة (فترات الحرب أو رداءة الحصاد): «تحظى الجزيرة دائماً بمؤونة سنتين في ظلّ غياب اليقين بموسم حصاد جيّد أو رديء بالنّسبة إلى السّنة الموالية» إضافة إلى ذلك «تصدّر مواد غذائية زائدة عن الحاجة مثل القمح والعسل والصوف والكتّان والخشب ومواد الزينة والجلود والشّمع والودك (شحم الأمعاء) والحيوانات. والنّوع السّابع من هذه السّلع، أي الجلود يقع توزيعها على فقراء البلد الذي تُصَدَّرُ إليه، ويباع الباقي بسعر ملائم»[15]. يصلح العمل أيضاً لمعاقبة المجرمين (الموجودين في اليوطوبيا ولكن بعدد قليل). وهكذا فالعمل مجال للرّدع، وهو يكتسي قيمتين: قيمة تشاركيّة وقيمة ردعيّة.

إذا انتفى الفقر من المجتمع الطوباوي، كيف يمكن إذن تحديد بنية شعب اليوطوبيا؟

(13) Karl Marx, le capital, tome 3, éd, sociales, Paris, 1962, p158.

(14) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p81.

(15) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p121.

العمل هو الذي يصنع أشدّ الرّوابط صلابة بين مختلف مكوّنات الشّعب «وهكذا فالجميع في اليوطوبيا يعتنون بفنون وحرف نافعة فعلاً»[16]. غير أنّ الإنتاج مهما كان منظّماً، لا يكفي لتحديد هذا المجتمع وتأسيسه. فالإنتاج وفق نسق معيّن، والاستهلاك وفق نسق آخر يخلق عدم توازن في اقتصاد البلد وفي بنياته الاجتماعيّة. ولهذا «يتمثّل هدف المؤسّسات الاجتماعيّة في اليوطوبيا في تلبية حاجات الاستهلاك العمومي والشّخصي»[17]. ففي هذا الإطار يمكننا التّفكير في علاقات المواطنين مع بعضهم بعضاً ويمكن طرح مشكل المجتمع المحدّد لنظام الشّعب.

تتكوّن المدينة من عائلات تحدّد القرابة روابطهم، ويتولّى الأكبر سنّا في كلّ عائلة «قيادتهم»، «وينبغي ألّا يتجاوز عدد العائلات في المدينة ستة آلاف عائلة، ولا يتعدّى عدد أفراد العائلة ستّة عشر شابّا في سنّ البلوغ»[18]. لقد عمل توماس مور على بسط نظام عقلاني للسّكان، أي أنّه عمل على «إصلاح» الاضطراب الدّيموغرافي الذي عاينه في إنجلترا في ذلك العصر حيث يكون عدد الرّجال نادراً حيناً ووافراً حيناً آخر. وحتّى يتجنّب المجتمع الطوباوي أيّ أزمة ديموغرافيّة من هذا النّوع، ينبغي إذن تنظيم العائلة تنظيما جيّداً إلى حدّ تحديد عدد «عناصرها». «إنّ الاستعدادات من هذا النّوع تضمن الحفاظ على توازن المجتمع وتمنعه من أن يصبح شديد النّدرة في بعض النّقاط، وشديد الكثافة في نقاط أخرى»[19]. ماذا يحدث لو تجاوز عدد الأفراد الحدّ المطلوب في الأسرة؟ سوف يكون هناك ظاهرة التّنافذ: «كثافة العائلة تصبّ في العائلات الأقلّ عدداً، وإذا أصبحت الجزيرة كثيفة السّكان، فإنّ ذلك يفضي إلى إقرار ظاهرة الهجرة، وفي هذا المعنى يصبح الاستعمار ضرورة للمجتمع ولنظامه. وفي الحالة التي يحصل فيها انخفاض لعدد النّاس (نتيجة الأوبئة)، تتقرّر ظاهرة عكسيّة: استيطان المستعمرين.

(16) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p196.

(17) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p138.

(18) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p129.

(19) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p130.

ينتظم شعب اليوطوبيا ذاتيّا، فهو يعرف كيفيّة المحافظة على توازنه من خلال عمله ذاته على إنشاء مجتمع قوي لن يكون فيه أيّ نقص في أيّ شيء، إنّه شعب يشكّل نظاماً صلباً يمتلك كلّ عنصر مكانه المحدّد ووظيفته. وعندما يفقد النّظام توازنه عبر حدث خارجي (الوباء مثلاً)، ينبغي اللّجوء إلى المستعمرات التي تنشئها اليوطوبيا لضمان توازن اقتصادها ونموّها الدّيموغرافي. إنّ ما يجعل من مجتمع اليوطوبيا مجتمعاً عقلانيّا هو أن يكون مستقرّاً سكانيّا، ومتوازناً، وأن يكون أيضاً وظيفيّا، ونشيطاً.

يبقى المشكل بالنّسبة إلينا متمثلاً المنزلة الاقتصاديّة والسّياسية للعبيد والعمّال المتطوّعين داخل تنظيمات هذا المجتمع المتجانس المؤسّس على غياب الفقر. ما الذي يقومون به هنا في مجتمع لا يوجد فيه مال للعوز؟

تتكوّن العبوديّة من سجناء الحرب الذين أُسِروا (الأفراد المعتقلون وهم مسلّحون) ومن المجرمين الخطرين ومن المحكوم عليهم بالإعدام من الغرباء. هؤلاء يعملون بلا انقطاع وهم مصفّدون دوماً بالأغلال، وليس لديهم أيّ إمكانيّة للثورة. وإذا ثار هؤلاء العبيد المتّهمون وهم يمثّلون فقراء المجتمع، يقتلون «مثل الحيوانات الضّارية...»[20].

يوجد إلى جانب العبيد، المتديّنون الذين "يهبون" أنفسهم إراديّا للعمل الدّائم. هم يعملون لعموم النّاس وللخواصّ منهم دون أدنى تحديد لساعات العمل. إنّهم النّاس الذين يبحثون عن إرضاء المشيئة الإلهيّة، فهم الفقراء بالمعنى الذي كان عليه المسيح، و«يوجد من بينهم طبقة تضمّ عدداً كبيراً من المواطنين الذين ينكرون العالم الدّنيوي بمقتضى نزعتهم الدينيّة ويرفضون الانكباب على معرفة الأشياء ويزهدون في كلّ نوع من التأمّل والتّسلية. يبحث هؤلاء الرجال عن إرضاء السّماء من خلال العمل من أجل الآخرين بينما يعالج بعضهم المرضى ويهتمّ آخرون بإصلاح الطّرقات والجسور...»[21].

---

(20) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p130.

(21) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p130.

أفلا تبدو العبودية والعمل التطوّعي على أنّهما إكراه متخفٍّ للمنظومة؟ ألا يمثّلان الوجه الآخر لليوطوبيا حيث لا يكون الفقر هذه المرّة حاضراً بغيابه وإنّما حاضر فعليّا بطريقة ناعمة ومقنّعة؟ أليست منظومة اليوطوبيا الاقتصاديّة نفسها هي التي أفرزت العمال المتطوّعين في نهاية المطاف؟

لقد لقيت مصادرة أملاك الفلّاحين في الثلث الأخير من القرن الخامس عشر وأوائل القرن السّادس عشر إلى جانب تحوّل الفلّاحين إلى بروليتاريين والانتقال من الاقتصاد الطبيعي إلى اقتصاد السّوق، مقاومة كبيرة، حتّى أنّ العصيان عمّ كامل أرجاء انجلترا في القرن الخامس عشر. غير أنّ قمع الفلّاحين كان وحشيّا للغاية سنة 1549، ممّا دفع بعشرين ألفاً من الفلّاحين وفقراء النّاس في نورويتش Norwich إلى الهجوم على المدينة تحدوهم الرّغبة في العودة إلى الأراضي المشاعة. حينها قام جيش يضمّ خمسة عشر ألفاً من المرتزقة الألمان والايطاليّين بقتل ثمانية آلاف وخمسمائة فلّاحاً، وبإعدام الإخوة كَايتْ Kett الذين قادوا هذا العصيان شنقاً.

وثّق Thomas More توماس مور الثورات المسلّحة والمعارك والحروب التي اندلعت في القرن الخامس عشر وبداية القرن السّادس عشر، ولم يُخْفِ امتعاضه منها وكراهيته لها عند الوقوف على الطّابع اللّاإنساني لنتائج هذه الحروب: «نعم، لقد زرت انجلترا وبقيت فيها عدّة شهور إثر حرب الغرب الانجليزي ضدّ الملك بوقت قصير. لقد كانت هذه الحرب مجزرة المتمرّدين الفظيعة»[22]. يتعلّق الأمر بتمرّد الكورنواليين Cournouailles، وبمعركة بلاك هيث Blackheath في 22 جوان 1497 مسجّلاً في الوقت نفسه تدخّل هنري السّابع لمساعدة الأميرة آن دي بروتانيي Anne de Bretagne ضدّ شارل الثامن سنة 1489. وهكذا، فكم من جندي في معركة الكورنواليين Cournouailles فَقَدَ عضواً من أعضائه أو أكثر[23]؟ وأشار أيضاً إلى السّياسة التوسّعية لفرانسوا الأول Fançois 1er ملك فرنسا سنة 1515، حين اجتاح إيطاليا وسويسرا وجزءاً من إسبانيا: «كان هؤلاء النّبلاء والرّؤوس القويّة (مجلس

(22) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p165.
(23) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p188.

فرانسوا الأوّل) يقومون بأعمال كبيرة للتوصّل إلى أفضل المكائد وأنجع الخدع التي تمكّن الملك، سيّدهم، من المحافظة على مقاطعة ميلانو، وتيسير إخضاع مملكة نابولي التي ظلّت دائماً خارج سيطرته، ليتمكّن بعد ذلك من بسط نفوذه على مملكة فينيسيا وإخضاع كامل إيطاليا وانجلترا. وأخيرا لتوحيد فلاندير La Flandre والبرابان Le Brabant والكونكيز La Conquises تحت راية سلطانه منذ أمد طويل»[24].

هكذا يتبيّن، أنّ معرفة توماس مور بوضعيّات الحرب معرفة جيّدة في أبعادها السّياسية والاجتماعية والاقتصادية، جعلته يندّد تنديداً شديداً بالحرب، لأنّها تعوق التقدّم، فهي مصدر شرور الإنسان، بينما في المقابل يمنح السّلام الإنسان إمكانية أن يكون سعيداً. لقد تأكّد أنّ البرجوازيّة الصاعدة في هذا العصر بأمسّ الحاجة إلى سلام دائم.

«سيّدي اغتنم السّلام الذي يمنحك إيّاه حظّ سعيد...

ازرع مملكة آبائك...

السّلام الذي يمنحك إيّاه حظّ سعيد...

ازرع مملكة آبائك. اعمل على أن تزهر السّعادة والثراء والقوّة في المملكة»[25]، ولكن ينبغي لمن يريد تحقيق السّلام أن يكون بلده ثريّا ليقضي على الفقر والبؤس. يبدو أنّنا ندور داخل حلقة: السّلام يمنح الثراء، غير أنّ الثراء شرط ضروري لصناعة السّلام. لقد أشار توماس مور إلى أنّ المسلّمة التي تقوم عليها الأخلاق السّياسية لنبلاء عصره تتمثّل في العبارات التّالية: «فقر الشّعب هو حصن الملكيّة»[26]. هذا القانون الذي كشف عنه Thomas More توماس مور هو الذي يعبّر تعبيراً جيّداً عن العلاقة التي كانت قائمة بين الشّعب والملك، وبين السّيد والعبد، وهو القانون نفسه الذي جعل الصّراع مستمرّا بين الأسياد والفقراء وبين الأسياد والعبيد. وحتى لا

(24) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p76.

(25) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p78.

(26) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p96.

توجد معارضة، كان ينبغي أن يغتني الشّعب وأن يضمحلّ الفقر: «فسعادة الشّعب تتمثّل في الحياة حياة الرخاء، وفي العيش بصورة جيّدة. ومن أكثر واجبات الأمير قدسيّة، هو أن يعمل على تحقيق سعادة الشّعب قبل سعادته هو»[27]. هكذا إذن، فإنّ هذه المسلّمة هي التي تكشف عن الاختلاف بين الملكيّة الاستبداديّة والشّعب، وهذا القانون هو الذي ينبغي على البرجوازيّة الصّاعدة أن تعترف بجوره وعدم جدواه وخطورته حتى يتسنّى التخلّص من التناقض، وتجنّب التمرّدات الشّعبية. «يمثّل الاعتقاد في أنّ البؤس الشّعبي هو ضمانة الملكيّة خطأ فظيع وواضح»[28]. هذا الاعتقاد خاطئ لأنّ الإبقاء على بؤس الشّعب يعادل تكوين شعب جائع، ولهذا السّبب ذاته يكون ثائراً، ففقر الشّعب هو سبب الثورات والعصيان واحتقان المجتمع. «من هو الإنسان الذي يريد الثورة؟ أليس هو الإنسان الذي يعاني من البؤس في وجوده الفعلي؟ أليس هو الإنسان الذي لديه جرأة أكبر لقلب الدّولة؟ أليس هو الإنسان الذي لا يمكنه إلّا أن يربح ما دام ليس لديه ما يخسره»[29].

يبدو من الواضح إذن أنّ مصدر العنف كامن بصورة أساسيّة في الفقر، وليس هناك من سبيل للقضاء على الفقر وبالتالي على العنف، حسب توماس مور، سوى العمل على تحقيق ثراء الشّعب. لكن دون سلام من غير الممكن التوصّل إلى جعل الشّعب ثريّا ولا يكون التقدّم ممكناً. لهذا يعتبر مجتمعناً بالفعل مجتمعاً رديئاً، وكي نتمكّن من تفجير الدّائرة، يقترح Thomas More توماس مور حلّين: يتمثّل الحلّ الأوّل في عرض نصائح إصلاحيّة على الملك ووزرائه في عصره، بينما يتأسّس الحلّ الثاني على مقترح تكوين مجتمع جديد متعارض تماماً مع المجتمع القائم. فإذا كان الحلّ الأوّل ذو طابع إصلاحي، فإنّ الحلّ الثاني ذو طابع ثوري. يندرج الحلّ الأوّل ضمن الخطاب النقدي السّياسي (الكتاب الأوّل)، في حين ينضوي الحلّ الثاني داخل الخطاب الطوباوي والإنشائي. «عيشوا في محيطكم الذي يفيض

(27) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p99.

(28) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p101.

(29) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p101.

بالخطيئة. اعملوا على خلق دساتير جيّدة تواجه الشرّ وتتيح إخماده في بذرته عوضاً عن سنّ عقوبات ضدّ أشقياء دفعتهم تشريعات عبثية وبربرية نحو الجريمة والموت»[30].

يقترح توماس مور إصلاحاً ثلاثي الأبعاد:

- **إصلاح اقتصادي**: يقوم على عقلنة استعمال المال الذي تملكه الدّولة وعلى منع الفساد، ومنع ثراء النّبلاء وإفقار الشّعب على وجه الخصوص.
- إصلاح سياسي: هدفه سنّ دستور قادر على حلّ مشكل الفقر. ينبغي إصدار مرسوم يكون قادراً على تنظيم مصاريف الدّولة، وواضعاً في الاعتبار «التحسّب لوقت الأزمة، وكمّية النّقد الضرورية للمعاملات وللتّبادل اليومي بين المواطنين»[31] ويكون قادراً على الحدّ من الضرائب «حتّى يتجنّب الأمير اللّجوء إلى الإفراط في صياغة التّدابير القانونية التي تقود إلى زرع الفساد والوقوع في الظلم»[32].
- إصلاح اجتماعي: هدفه الأساسي «القضاء على الشرّ»، أي القضاء على كلّ ما لا يكون نافعاً في المجتمع، وعلى كلّ من لا يسهم في الإنتاج. فـ«السّبب الرئيس للبؤس الاجتماعي هو ارتفاع عدد النّبلاء بدرجة مشطّة، هذه الزنانير العاطلة التي تتغذّى من عرق الغير وعملهم»[33]. لا ينبغي العمل على إلغاء الفقراء فحسب، بل ينبغي القضاء على النبلاء بوجه خاص وخدمهم «الكسالى وغير القادرين على ربح أقواتهم»[34]. فعلى تخوم الحشد المؤلّف من الفقراء، تتشكّل واجهة أخرى تفصل النّبلاء العاطلين الذين يستهلكون دون أن ينتجوا شيئاً. هكذا يتحدّد الموقع الذي يتنزّل ضمنه الشّعب من خلال

(30) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p101.

(31) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p101.

(32) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p101.

(33) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p102.

(34) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p102.

القضاء على جمعين: جمع الفقراء غير المنتجين، وجمع النّبلاء العاطلين.

وإذا اعتبرنا أنّ اليوطوبيا بوصفها خطاباً تتشكّل من خلال معارضة موضوع، ومن خلال تأكيد هذا الخطاب على رغبته في أن يكون مشروعا ومجتمعاً عقلانيّا، تصبح اليوطوبيا نفياً لوضع مجتمعي فاسد، ونفياً للفقر ونفياً للعنف وللحرب .ايتوبوس Utopus هذه الملحمة التي قادت إلى انتزاع استقلال الجزيرة: «أقامت برزخاً على طول خمسة عشر ألف قدم قطع الصّلة التي كانت تربطها بالقارّة، وهكذا أصبحت أرض أبراكس[35] Abraxe جزيرة اليوطوبيا. هذه الأرض التي أقامت مع الأطراف الخارجيّة نَمَطَ علاقةٍ خالٍ من المشاكل. وما تعنيه هذه الملحمة التي منحت الجزيرة استقلالها فعلاً هو التخلّي تماماً عن دروب الجور الموجودة في المجتمعات الأخرى. ويتمثّل ردّ مجتمع اليوطوبيا على المجتمع الفعلي من خلال تغيير المكان تغييراً جذريّا وعبر تموقعه في مكان آخر. فلماذا يتمّ عزل الجزيرة؟

لقد تأكّد توماس مور من أنّ هذا المجتمع المشاعي الذي لا فقر فيه ولا حرب، لا يمكنه أن يتحقّق مع المجتمعات الأخرى المؤسّسة على الاستغلال والعنف. وعندما نريد عرض مفاصل بيان اليوطوبيا، يتعيّن تشكيل الوسائل الاستراتيجيّة للدّفاع عن الجزيرة في هذا الخطاب نفسه. يكتسحُ الجَوْرُ العَدْلَ ويُحطّمهُ، وتكتسح المجتمعات الجائرة مجتمعات العدل، ويمكن للأجوار أن يعقدوا تحالفاً صلباً يحقّق انتصار جزيرة اليوطوبيا ويضمن هيمنتها.

لكن ألا يمكن أن يتحوّل هذا المجتمع الخالي من الحرب إلى مجتمع عسكري؟ ألا يحتاج إلى جيش دائم للدّفاع عن نفسه؟

---

(35) أبراكساس (Abraxas/Abrasax/Abracax) كلمة نُقشت على مجموعة من الأحجار القديمة سُميت -وفقًا لذلك- أحجار أبراكساس، واستخدمت كتعاويذ. وجد الاسم في موقع إغريقي سحري (Papyrii) ويُعتقد أنه مرتبط بتعويذة أبركادابرا رغم وجود تفسيرات أخرى. وُجد الاسم أيضاً في نصوص غنوصية مثل إنجيل المصريين. في روايته عن جزيرة يوتوبيا، يقول توماس مور أنه كان هناك اسم آخر للجزيرة هو أبراكساس. (المترجم).

تبيّن لنا تجربة قرطاج نتائج السّاسة العسكرية، فقرطاج وروما مجتمعان عسكريّان مآلهما الانهيار بالضّرورة. لقد حلّت الحرب وتوقّف الحوار بين هذين المجتمعين، فلا أميلكار البطل العظيم ولا حنبعل الاستراتيجي الكبير، تمكّنا من الحيلولة دون انهيار قرطاج. فما هي الثمار التي جناها القرطاجنّيون من هذه الجيوش العظيمة التي كانت على استعداد دائم لخوض غمار الحرب؟ اكتساح أراضيهم وتحطيم مدنهم وانهيار امبراطوريتهم[36]. وقد كان لإسبرطة وأثينا الحرب البلوبونزية ضحايا كثر، ورغم ذلك فإنّ النتائج كانت ضعيفة. وما هو أكثر من ذلك أنّ هذه الحرب تحوّلت في النّهاية إلى حرب عالميّة[37].

كلّ دولة عسكرية مآلها الفشل والانهيار، فعندما قام شارل الخامس بإنشاء جيش دائم في فرنسا، أصيبت فرنسا منذ ذلك الحين، بوباء كارثي جدّا. «لقد غطّى الجيش الأرض برمّتها وكأنّها أصبحت محاصرة بجنود لا محدودي العدد قامت الدّولة بتجنيدهم وبالإنفاق عليهم. وهذا ما نشاهده في زمن السّلام إذا جاز لنا استخدام عبارة السّلام في فترات الهدنة... لقد لاح لهذه السّياسيات الخائفة والحزينة بأنّ أمن الدّولة يقتضي جيشاً عظيماً وقويّا مُجَهَّزًا بسلاحه ومُكَوَّنًا من جنود محنّكين... نستطيع القول إنّهم يقومون بالحرب لتدريب الجنود على القتال وفي النهاية حتى لا يتعطّل قلبه أو يده في هذه المجزرة الإنسانية أثناء فترة الرّاحة»[38] كما ذكر ذلك ساليست Salluste.

ليس للمجتمع العسكريّ من اهتمام إلّا الحرب، ولا يمكنه أن يمارس غيرها، لأنّه مؤسّس على الجور الاجتماعي، والسّلام وحده هو الذي يمكنه أن يمنح النّاس إمكانيّة تثقيف المجتمع. اليوطوبيا مجتمع سلام، ومن المؤكّد أنّه مهدّد في وجوده، غير أنّه نظّم دفاعه فحمى نفسه من أن يصبح مجتمعاً عسكريّا. لقد أسهمت عدّة عوامل في تعزيز دفاع الجزيرة: موقعها الجغرافي ومكانتها الاقتصادية وذكاؤها السّياسي وأخلاقيّات اليوطوبيون.

---

(36) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p102.

(37) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p102.

(38) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p78.

«يجسّم مدخل الخليج خطراً بسبب الأرصفة الرّملية من جهة، والصّخور من جهة ثانية. وترتفع في الوسط صخرة بارزة للعيان من بعيد لا تشكّل أيّ خطر. قام اليوطوبيون بتشييد حصن تتولّى حامية جيّدة الدّفاع عنه. وتوجد صخور أخرى متوارية تحت الماء تنصب فخاخاً لا يمكن للبحّارة الإفلات منها. وبهذا يمتنع منطقيّا النّفاذ إلى هذه المقاطعة في غياب مرشد من الطوباويين على الباخرة، وهكذا تفرض الطّبيعة قانونها واستراتجيّدتها وتمنح القول قوّة العبارة، وتصبح عملاً عنيفاً يتوقّف عليه انتصار الجزيرة. يصبح العقل والطّبيعة عنفاً: «لقد أنعش الفنّ والطّبيعة الشواطئ إلى حدّ أنّه بمقدور زمرة من الرّجال أن تمنع جيشاً كبيراً من الإرساء»[39]، فليس من حاجة إذن إلى جيش دائم أو استراجيا، أو فلسفة حربيّة. إنّ الطّبيعة والفنّ يتدخّلان للدّفاع عن مدينة أموروت Amaurote[40] حيث مقرّ مجلس الشّيوخ. توجد أموروت في مرتفع صغير فوق سفح تلّ جبلي على ضفّة نهر أنيدر Anhydre ويشقّها آخر يجري من وسطها، ولحماية مدينتهم «أحاط الأموروتيون بمنبع التزوّد، الذي يصلهم بالفوبورج Faubourgs، وهكذا، ففي حالة الحصار لا يتمكّن العدوّ من تسميم النّهر، ولا من قطع التزوّد بالمياه أو تحويل وجهتها»[41]. وعلاوة على ذلك، «يوجد أطلال من الأسوار الشّاهقة والعريضة تسدّ المنافذ الموصلة إلى المدينة، وترتفع حصون على مسافات قريبة»[42]. يعدّ هذا الموقع -الذي اختاره توماس مور بالأسوار المحيطة بالمدينة إلى جانب الوادي والنّهر- عنصر حماية اليوطوبيا من العدوان الخارجي. واقتصاد اليوطوبيا هو اقتصاد سلام، فهناك اختيار جيّد للنّظام الاقتصادي يقوم على القضاء على الملكيّة الخاصّة، وإرساء العدل الكامل بين أعضاء المجتمع، «وما أقنعني قناعة تامّة هو أنّ الوسيلة الوحيدة لتوزيع الخيرات توزيعاً عادلاً ومتساوياً وتحقيق سعادة النّوع

---

(39) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p116.

(40) أموروت Amaurote: مدينة يوطوبيا تحدّث عنها توماس مور وقدّم لها وصفاً دقيقاً في الكتاب الثاني من مؤلّفه المذكور. (المترجم).

(41) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p80.

(42) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p116.

الإنساني إنّما هي القضاء على الملكية». لقد أمكن القضاء على منبع كلّ عنف اجتماعي، ولم يعد للفقر معنى، وأصبح كلّ البشر أثرياء، وغابت الاحتجاجات والثّورات، وانعدمت أسبابها الاقتصاديّة عند المواطنين. وبهذا، لا يبقى للدّولة سوى علاقاتها مع العالم الخارجي ويمكن أن تكون عنيفة بحسب الظّرف. وفي هذه الحالة تعلن الجزيرة حالة الحرب، وكي تكون هناك حالة حرب، ينبغي إقامة اقتصاد حرب يضمن وجود توازن ثابت ودائم بين نمط إنتاج ونمط استهلاك اليوطوبيون. ويعني التوازن أنّ كمّية الإنتاج تفوق كمّية الاستهلاك بشكل ملائم لتوفير احتياطي في حالة حرب طارئة. وعندئذ لا حاجة لتحويل اقتصاد الدّولة إلى اقتصاد حرب. ومع ذلك تضع حالة الحرب اقتصاد الدّولة في وضع استنفار. يقوم اليوطوبيون في حالة الحرب بسحب كلّ أموالهم وجمع كلّ ممتلكاتهم من أجل «جلب وتجنيد أكبر عدد من الجيوش الأجنبية»[43]، لأنّ «المال عصب الحرب»[44].

تمثّل الحرب كلّ ما هو فظيع، ولذلك يكره اليوطوبيون الحرب ولا يخوضونها إلّا بدواع خطيرة، وهم يحبّذون أسلوب الإقناع، لكن حين يفشل هذا الأسلوب تصبح الحرب «مواصلة للسّياسة بطرائق أُخَرَ». فهلّا يكون عنوان النّصر الأفضل هو «التمكّن من إقناع العدوّ بقوّة البلاغة والحجج»[45]. لا يخوض اليوطوبيون حرباً إلّا متى أصبح الإقناع مستحيلاً. وتقول مسلّمة كلاوزوفيتش الأساسية: «الحرب تواصل السّياسة»، ليست الحرب فعلاً سياسيّا فحسب، وإنّما هي أداة حقيقيّة للسّياسة ومتابعة للعلاقات السّياسية، إنّها تحقيق لهذه العلاقات بوسائل أخرى»[46].

تنتظم علاقة دولة بأخرى قبل كلّ شيء بواسطة وسائل سلميّة، وتصنع الفصاحة السّياسية قانون السّلام، ولكن حين يصبح الإقناع مستحيلا يُثْأر من

---

(43) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p120.

(44) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p121.

(45) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p173.

(46) Clausewitz, de la guerre, éd, minuit, Paris, 1950, p67.

المستفزّين بطريقة التّرويع التي تضع حدّا لهؤلاء الجريئين على القيام بأعمال مماثلة في المستقبل»[47].

ما هو نوع اليوطوبيا التي يحبّذها اليوطوبيون أثناء حروبهم؟

لفهم هذه الاستراتيجيا، علينا تمييز الأهداف ومشاريع اليوطوبيون عندما يعلنون الحرب، فالهدف النّهائي بالنّسبة إليهم هو خير الإنسانيّة، فهم يدافعون عن أرضهم ويدافعون عن أراضي حلفائهم ويساعدون الشّعوب المقهورة من أجل انتزاع حريتها. «إنّهم لا يعلنون الحرب إلّا للدفاع عن حدودهم أو لردّ هجوم العدوّ عن أراضي حلفائهم أو للتحرّر من استعباد طاغية واستبداده بشعب مقهور»[48]. لهذا فإنّ هدف الحرب ليس شيئاً آخر غير المساواة والعدل لإبعاد الجور والقهر والاستغلال. لكن يمكن استخدام العنف أيضاً خدمة للاستعمار، وقد قام توماس مور فعلاً بتقدير الاستعمار وإثباته؛ فهل يعني ذلك أنّ النّظام الاقتصادي الذي اختاره يحتاج إلى هذا الرافد أم يتعلّق الأمر ببساطة بتسويغ سياسة استعمار دولة رأسماليّة؟

لقد أدرك توماس مور بصفة مسبقة إمكانيّة أن تدعم الامبرياليّة النّظام البرجوازي الصّاعد في انجلترا، وإذا واجه المستعمرون أمّة ترفض قوانين اليوطوبيا، فإنّهم يلاحقون هذه الأمّة على امتداد الدّولة التي استعمروها، بقوّة السّلاح إن لزم الأمر. «فالحرب الأكثر عدلاً بالنّسبة إليهم والأكثر معقوليّة هي تلك التي يخوضونها ضدّ أمّة تمتلك أراض هائلة يتركونها فراغاً وبوراً»[49]، فإذا تمّ إعلان الحرب، فإنّ هدف هذه الحرب حسب توماس مور لا يمكن أن يكون سوى هدف إنسانيّ، وعلى الاستراتيجيا أيضاً أن تكون إنسانيّة وحازمة. أمّا الأركان المكوّنة لها فهي:

1 - ممارسة «الاغتيالات السّياسية»: إصدار مراسيم ترصد جوائز قيّمة لقاتل الأمير العدوّ ولمجموعة محدّدة من الأفراد[50]. والهدف من ذلك زرع

---

(47) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p173.

(48) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p171.

(49) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p131.

(50) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p173-174.

حالة شكّ في صفوف معسكر العدوّ، «فلن يكون هناك ثقة بينهم ولا أمن»[51].

2 - تقسيم معسكر العدوّ: يتولّى المندسّون بثّ الانقسام والتّنافر ويعملون على تغذيته من خلال «إغراء أخ الأمير أو أيّ شخصيّة مرموقة أخرى بمنحه العرش».

3 - وفي حال فشل هاتين الوسيلتين ينبغي اللّجوء إلى الحرب، ولهذا يتعيّن تكوين جيش صلب. لكن بما أنّ المواطنين في مجتمع اليوطوبيا يشكّلون أنفس الكنوز، يقع اللّجوء إلى شعوب أخرى لتكوين جيش. «وما دام شعب الزابولات Zapolètes البربري الهمجي والمتوحّش يحبّ الحرب ويترصّدها ويتحيّن باستمرار فرص خوضها»[52] فهذا الشّعب هو الذي بإمكانه أن يخوض الحرب ضدّ الجميع من أجل اليوطوبيا، بما أنّه يتقاضى أجراً كبيراً.

4 - عدم السّماح بتاتاً لمعسكر العدوّ بالدّخول إلى الجزيرة. والحالة هذه، فإنّه ينبغي شنّ الهجوم على العدوّ باستمرار، طالما أنّ الجزيرة محصّنة بالصّناعة والطّبيعة: «يحشد الطوباويون جيشاً رائعاً ويرسلونه للهجوم على العدوّ خارج الحدود ولا يحارب هؤلاء العملاء على أراضيهم إلّا في آخر المطاف»[53].

تظهر هذه القواعد الأربعة للاستراتيجيا اليوطوبية (الاغتيال السّياسي، تقسيم العدوّ، الجيش المرتزق، الهجوم) أنّ اليوطوبيين يكرهون الحرب من الأساس. ولا يكون الشّعب اليوطوبي غنيّا ولا فقيراً، وإنّما حقّق اكتفاءه الذّاتي، ويظهر نفسه على أنّه يتحكّم في حياته وتاريخه، فهو شعب سعيد لأنّه منتج واستطاع التخلّص من كلّ عطالة. يبرز الشّعب اليوطوبي من خلال نفي مضاعف: نفي الفقير المشرّد ونفي البرجوازي العاطل. ويفضّل الشّعب اليوطوبي الإقناع على الحرب، فهو يعرف كيف يحكم نفسه وكيف يجعل

---

(51) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p175.
(52) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p175.
(53) Thomas More, l'Utopie, livre premier, p181.

وجوده وجودا سلميّا من خلال القضاء على كلّ إمكانية للصّراع الداخلي، بتوفير التوازن بين الإنتاج والاستهلاك، وبعقلنة العلاقات بين مواطني المدينة وأخيرا بالتنظيم الديموغرافي. واليوطوبي لا يعلن الحرب إلّا إذا فشلت كلّ الوسائل السياسة والسلمية، لأنّ الحرب عنده أمر قذرا ومكروه وقبل خوضها لا بدّ من استخدام كلّ الطرائق الديبلوماسية والسّياسية، وكلّ الأعمال الوجيزة والدقيقة والمحدودة في الزمن. لكن عندما يتعيّن الدفاع عن اليوطوبيا لا يمكن التردّد في قيادة الحرب قيادة جيّدة بالاعتماد على المرتزقة. وهنا يبرز الشّعب اليوطوبي أيضاً وفق نفي مضاعف: نفي كلّ صراع داخلي ونفي كلّ صراع خارجي؛ أي نفي الحرب تماماً. وإذ تشكّل مظاهر النفي هذه مقوّمات الشّعب المكتفي بذاته، فإنّها تعبّر عن نقطة تناسب حيث تتّخذ عبارة شعب لأوّل مرّة طابعاً عقلانيا. وقد ظلّت هذه العقلانية ملازمة لتطوّر نمط الإنتاج الرأسمالي في ذلك العصر، فهي ضرورة تاريخية بالمعنى الذي تكون فيه هذه العقلانية علاجاً لعدم التوازن الذي يلازم عموما الانتقال من نمط إنتاج إلى آخر، وهو علاج للأزمة الاجتماعية الناجمة عنه.

الفصل الثّاني

حالة الحرب

«إنّ حياتنا العامّة والسّياسية والاجتماعيّة تقود إلى توازن الأنانيّات... الحالة الطبيعيّة هي الحرب، ونحن لا نتوصّل إلى السّلام إلاّ في عصور معيّنة»
نيتشه

تتمفصل الفلسفة السّياسية المعاصرة حول مبدأ أساسي: كيف يمكن أن نضع حدّا للصّراعات والحروب؟ هكذا تكون حالة الحرب بمثابة النّموذج بالنّسبة إلى النظريّات السّياسية المعاصرة. ويمكّن هذا النّموذج من التّفكير في حالة اللاّحرب بوصفها حلّا لكلّ صراعات العصر وشروره. لقد أكّد غليكزمان Glucksmann هذه الفكرة قائلا: «نشأ الفكر السّياسي المعاصر من خلال التحكّم في نموذج حالة الحرب أو الطّبيعة التي تطبّق في كلّ مجتمع الشّبكة الاستراتيجية للعلاقات المنتهكة بالقوّة»[1]، فالحرب والفقر هما خصيصة كلّ مجتمع غير عادل. تتشكّل الحرب على أنّها النموذج الذي يسمح بالتّمييز بين مجتمع القهر والعنف، ومجتمع الحريّة والسّلام (توماس مور)، غير أنّه يمكن أن تشكّل الحرب النّموذج الذي يسمح بتأسيس الحالة الاجتماعيّة. ففي الأصل الافتراضي للمجتمع كانت قوّة التّهديد هي ما يميّز حالة الطّبيعة، وما من أحد بمقدوره القضاء على فوضى العنف غير صاحب

(1) A. Glucksmann, le discours de la guerre, l'Herne, Paris, p118.

السّيادة الذي يستأثر وحده بشرعيّة الكلام. (هوبس) إلّا أنّ حالة الحرب لا تدلّ على غياب صاحب السّيادة، لأنّ غيابه يضع البشر في حالة الطّبيعة وليس في حالة حرب. إنّ الممارسة اللّاشرعية للقوّة ضدّ الإنسان الفرد، هي التي تخلق حالة الحرب (لوك). والقوّة لا تؤسّس حالة الطّبيعة، ولا يمكن أن يجد المجتمع أصله المنطقي في حقّ القوى. الحرب من إنشاء المؤسّسة الاجتماعيّة، وإذا كان نقاء الطّبيعة يلغي الحرب، فإنّ الجور يقرّها.(روسو)

تفكّر الفلسفة في ما هو تراجيدي، فهي تشاهد المجتمع يتهاوى في حين أنّه تغوص في الخطاب السّياسي وتعمل على تشكيل نموذج إجرائي يمكّن من منع حالة الحرب. ولا يمكنها في مواجهة التّهديد إلّا أن تقترح عالماً هادئاً على أنّه الحلّ الافتراضي للتّاريخ. لقد وجد هوبس الحلّ في الصّراع حتى الموت. وعمل على منع نموذج الحرب من خلال منع المواطن من حقّ التعبير، فصاحب السّيادة وحده يتفرّد بالكلام ويفرض الصّمت على كلّ من يجرؤ على الكلام. ثمّت إذن ضرورة تستدعي وجود سيّد قادر يحمل الجميع على الخوف منه. وتمثّل حالة الطّبيعة أو «الشّرط الطّبيعي للإنسان» النّموذج النظري الذي يمكن الاستفادة منه للبرهنة على هذه الحقيقة. ينبغي في البداية التمييز بين حالة الطّبيعة وحالة الحرب. تمثّل الحالة الأولى الظّرف الذي وجد فيه البشر محبّون للبقاء بطبيعتهم. بينما تمثّل الحالة الثانية الظّرف الذي كان على الإنسان أن يندرج فيه ضرورة عند القضاء على نحو افتراضي على القوّة المشتركة. يُظْهِر التّحليل أنّ تحوّلاً فعليّا حدث من الحالة الأولى إلى الحالة الثانية عن طريق المساواة. تمثّل حالة الطّبيعة فرضيّة منطقيّة لا تاريخيّة، تتمحور حول نقص، يتمثّل في قوّة سيادة يمنحها العقد الصلاحيّات العقابيّة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هوبس Hobbes يعتمد على ثلاث توظيفات مختلفة لكلمة طبيعة. تمثّل الطّبيعة بوجه عام (الكوسموس) التي خلقها الإله موضوع ما يسمّيه هوبس «الفلسفة الطبيعيّة»[2]، أو دراسة «نتائج حوادث

(2) C. B. Macpherson, la théorie politique de l'individualisme possesif de Hobbes à Locke, Gallimard, p36.

الأجسام الطبيعيّة». بينما يمكن للطبيعة الإنسانية، التي هي موضوع الإيتيقا، أن تتزّل داخل هذه الفلسفة الطبيعيّة بما أنّ الإنسان يمثّل جسماً طبيعيّا بالنّسبة إلى هوبس. غير أنّ الإنسان يشترك في صنع العالم بواسطة اللّغة». وهكذا، فإنّه «كائن هجين، طبيعي من جهة أصله -وهو مخلوق إلهي- غير أنّه صانع بفضل قدراته»[3] كما نصّ على ذلك فرانسوا رونغونFrançois Rangeon. ولهذا يمكننا أن نعتبر هذه القدرات الصناعيّة على أنّها مواضيع «الفلسفة السّياسية» التي تدرس نتائج «الأجسام السّياسية» الصناعيّة بوصفها من إنشاء الإنسان.[4] ويمكن تنزيل الحالة الطبيعيّة في حدود الفلسفة الطبيعيّة والفلسفة السّياسية. ويتعلّق الأمر بفرضيّة منطقيّة تتيح التّسليم بوجود الإطار الاجتماعي حتى نتمكّن بصفة أوضح من اكتشاف أنماط عمل الانفعالات، ومختلف العلاقات الإنسانيّة وحقائقها.

يمكّننا هذا التّجريد أو ما يمكن أن نطلق عليه المستوى النّظري الذي يضع نفوذ السيّد بين قوسين، يمكّننا من تعرّف سلوك النّاس الواقعيّ والمنتمين إلى الحياة الاجتماعيّة. يتقدّم هذا المجتمع -الذي لا يوجد فيه سيّد-، حالة حرب الفرد ضدّ الفرد، ويبرز أيضاً ضرورة العقد الاجتماعي... وانطلاقاً من الأسّ الغريزي للطبيعة البشرية المتمدّنة، يظهر هوبس تصميماً ذا خصيصة مزدوجة في مستوى الفصل السّابع من كتابه التنّين : فهذا التّصميم يعدّ مجرّداً، بالنّظر إلى ما يقوم به من تجريد لأصل المجتمع التاريخي، ويعدّ أيضاً واقعيّا بوصفه يكوّن منطقيّا وعبر عمليّة وضع بين قوسين، مادّة ثقافية محدّدة. تمنح هذه الخصيصة المزدوجة لهذا التّصميم شكلاً نظريّا. أمّا هدفه، باعتباره فرضيّة منطقيّة، فيكمن في تفسير حالة الحرب بالنّظر إلى ما يكون عليه البشر.

ألا يعود تفسير الحرب إلى إبراز العلاقات القائمة بين مختلف أعضاء المجتمع ومن هنا بالذّات، إبراز الحركة الداخليّة التي تنشّط الشّعب؟ إنّ الشّعب الذي يرفض سلطة السّيد يكون شعباً مرسّخاً للحرب. لكن كيف

(3) Thomas Hobbes, Leviathan, éd, Sirey.

(4) François Rangeon, Hobbes, Etat et Droit, Hallier /Albin Michel, Paris 1982, p35.

تكون الحرب ممكنة؟ كيف تتولّد حالة الحرب؟ يفسّر هوبس الحرب انطلاقاً من معاينة ميدانيّة: المساواة الطبيعيّة بين البشر. وبالفعل لا تتولّد هذه الحالة ولا تنمو داخل عنصر الاختلاف، بل على العكس تماماً، تتولّد وتنمو في وسط متجانس خاصّ بحالة الإنسان الطبيعيّة ألا وهي المساواة.

يولّد تجانس الشّعب بصورة طبيعية حرب الفرد ضدّ الفرد. وهكذا إذن، يؤول مجهود توماس مور في تأسيس مجتمع متجانس وبسيط وقويّ من أجل تجنّب كلّ حالات الصّراع والحرب وفقاً لتصميم هوبس الآنف، إلى فشل كلّي بما أنّ ما يتسبّب في حالة الحرب هو المساواة الطّبيعية للبشر. لقد وصف هوبس حالة الإنسان الطبيعيّة متأثّرة بالمساواة المزدوجة: مساواة فيزيائية، ما دام الإنسان الأشدّ ضعفاً من النّاحية الفيزيائيّة يمكنه التفوّق على الإنسان الأقوى وقتله إذا لزم الأمر، ومساواة عقليّة «فما التعقل (prudence) سوى التّجربة التي يكسبها الوقت المتساوي المعطى لجميع النّاس بالعدل دون حيف في تلك الأمور التي يعطيها النّاس قدراً متساوياً من الجهد»[5].

فما ينشّط المجال الاجتماعي إذن ليس اختلاف المجهود القائم بين القوى، وإنّما تعادلها. يوجد حقّا اختلافات نسبيّة بين البشر في حالة الطبيعة، غير أنّها لا تدخل في الاعتبار، لأنّها لا تؤدّي إلى امتلاك إنسان ما للسّلطة على حساب البقيّة دون أن يعمل الآخرون بدورهم على امتلاكها: «لقد ساوت الطّبيعة النّاس في قدراتهم الجسديّة والعقليّة. وإذا ظهر واضحاً للعيان أحياناً أن فلاناً أقوى جسداً أو أحدّ خاطراً من علّان، فإنّنا إذا عملنا الحساب الإجمالي، نجد أن ليس هناك فرق كبير بين الإنسان والإنسان، ممّا يسوّغ للواحد المطالبة لنفسه بمنافع لا يمكن للآخر أن يطالب بها»[6].

من الممكن -بل من المنطقي- الاعتقاد، بأنّه من شأن اللّامساواة الاجتماعيّة أو السّياسية أن تؤدّي إلى الصّراعات والحروب؛ غير أنّه من الصّعوبة بمكان استخلاص الحرب من المساواة. إنّ هذه المساواة الطبيعيّة،

François Rangeon, Hobbes. Etat et Droit, Hallier /Albin Michel, Paris 1982, p36. (5)

Thomas Hobbes, Leviathan, éd, Sirey, Livre premier,§ 13. (6)

بما أنّها أسّ كلّ أصل إنساني، توجد مع التنافس المجاور ونمط الانتقال من الحرب الجزئيّة القائمة بين الأفراد في حدّ ذاتهم، «حرب بعض الأفراد ضدّ بعض الأفراد الآخرين»، إلى الحرب المعمّمة أو «حرب الفرد ضدّ الفرد». تنطلق أطروحة هوبس من اعتبار أنّه إذا كان هناك اختلاف كيفي في القوى، فهناك على الأقلّ مساواة كمّية. والعنصر الأساس الذي يسمح بهذا الانتقال من الكيفي إلى الكمّي هو الدّيمومة والزمن؛ فكمّية متساوية من زمن الممارسة أيّا كانت طبيعة هذه المساواة، يقابلها بالضّرورة طرف كمّي، الأمر الذي يقيم مساواة أيّ فرد مع أيّ فرد آخر. وما يبرز بدقّة أكثر انطلاقاً من هذه المساواة، هو أنّها بعيداً عن إقامة التجانس الاجتماعي، تمثّل الوعاء الضّروري الذي يمنح صراع القوى المتمايزة أقصى استخداماته، ومن شأن المساواة في كمّيات القوى والعقل أن تجعل بمقدور كلّ فرد تأمين حياته الخاصّة على نحو موجب، والعمل على نحو سالب، وإظهار خطر الموت الذي يتهدّد كلّ مهاجم محتمل. فالمساواة هي الكمّية الكافية من القوّة والعقل التي يتمتّع بها كلّ فرد في البداية.

توظّف الجدارة، بما هي الشرط الطبيعي للإنسان وفق شكلين: دفاعي وهجومي، محافظ وعنيف. لا تقود هذه المساواة -التي هي مفهوم موظّف في حالة الطبيعة- إلى سكون القوى، بل على العكس نجدها تقود إلى حركية أكبر فأكبر. «لقد منحت الطّبيعة لكلّ فرد الحقّ في كلّ شيء، ممّا يعني أنّه من المشروع لكلّ إنسان في مجرّد حالة الطبيعة، أن يفعل ما يريد وإزاء ما يعتقد أنّه بمقدوره أن ينجزه أو يمتلكه، وأن يستعمل كلّ ما يرغب فيه أو ما باستطاعته الحصول عليه والتمتّع به»[7]. المساواة هي الانفتاح اللّامحدّد الذي يظهر في مجاله: «نزعة عامّة لدى جميع النّاس، وشهوة مستمرة لا تتوقّف من أجل الحصول على القوّة والمزيد من القوة، شهوة لا تتوقف إلّا في حالة الموت»[8]. وفي هذه الحالة «إذا رغب شخصان بالشّيء نفسه ولم يكن بالإمكان أن يتمتّع كلاهما به، فإنّ ذلك يجعل منهما عدوّين.

(7) Thomas Hobbes, Leviathan, éd, Sirey, p121.

(8) Thomas Hobbes, Leviathan, éd, Sirey, de Cive, § 1, article 10.

وفي سعيهما من أجل تحقيق هذا الهدف (...) يعمل كلّ واحد منهما على تدمير الآخر أو إخضاعه لسلطته»[9].

أفرزت هذه المساواة منافسة[10] تُعدّ السّبب الأوّل للحرب. فالإنسان الذي أخذ «يزرع ويغرس ويبني ويملك بيتاً مناسباً» من شأنه أن يتوقّع مهاجمته لتجريده من أملاكه، وعليه إذن أن يتوخّي الحذر، لأنّه هو الذي يبحث عن ضمان أمنه عبر استعباد أكبر عدد ممكن من النّاس القادرين على مهاجمته إمّا بالقوّة أو بالحيلة. يمثّل التنافس والحذر بالتّأكيد سببين نفسيين للحرب. ويوجد أساسهما في ملكيّة الأرض وفي نهاية التّحليل في ما سيسمح للإنسان ضمان نمط حياته. يقول ماكفرسون Macpherson: «ما يمثّل موضوع المباراة والقلق (...) التنافس والحذر وما يؤدّي إلى حرب الكلّ ضدّ الكلّ، هو بالتأكيد الأرض المزروعة وأماكن السّكن الملائمة»[11].

وقد أفرزت هذه المساواة أيضاً الحدّ الثالث والسّبب الثالث للحرب: الكبرياء والمجد. فكلّ شخص ينتظر أن يحترمه رفيقه بالقدر الذي يراه في نفسه، وإزاء أيّ علامة احتقار أو استنقاص، «يبذل كلّ ما في جهده طبيعيّاً بكلّ ما لديه من طاقة (...) لانتزاع الاعتراف بأسمى مكانة»[12]. يعتبر التعاظم الدّاخلي أو انتصار النّفس، انفعالاً ناجماً عن التخيّل أو هو متولّد من تصوّر الشّخص أنّ سلطته الخاصّة ما هي إلّا سلطة أعلى من سلطة من يُصارعه[13]. وإذا كان التّنافس والحذر مرتبطين في نهاية التّحليل بالجوهر الاقتصادي، فإنّ الصّراع من أجل التّقدير (المجد) لا يوجد مكانه في المجال النّفسي للإنسان فحسب، ولكن يوجد أيضاً وعلى وجه الخصوص في المجال الاجتماعي. يمثّل «الصّراع من أجل الاعتراف» في الطّبيعة عنفاً. ويصبح تهديد القوّة قوّة تهديد، إذا أدركنا أنّ حالة الحرب ليست: «معركة

---

(9) Thomas Hobbes, Leviathan, éd, Sirey, p96.
(10) Thomas Hobbes, Leviathan, éd, Sirey, p112.
(11) Thomas Hobbes, Leviathan, éd, Sirey, p123.
(12) Thomas Hobbes, Leviathan, éd, Sirey, p33.
(13) Thomas Hobbes, Leviathan, éd, Sirey, p123.

أو قتالاً فقط، وإنّما هي -في فترة زمنيّة- حالة إرادة للقتال ظاهرة للعيان»[14].

ومن هنا إذا كانت الحرب ناتجة عن الوضع الطّبيعي للبشر بما هو وضع قائم على المساواة، فإنّ الحرب هي حرب الفرد ضدّ الفرد. وفي مقابل «امتداد» المساواة على كامل الجسم الاجتماعي، هناك امتداد للحرب في الوضع الطبيعي للبشر. «وكلّ زمن آخر يسمّى سلاماً»[15]نحن إزاء نظام ثنائي، فقد تبيّن وجود حالتين ممكنتين: الحرب أو السّلام، ما قبل أو ما بعد العَقد. وتعدّ الحالة المدنيّة، -حتى وإن لم تستبعد تنافس الأفراد- حالة سلام، بما أنّ حالة حرب الفرد ضدّ الفرد تتعطّل بالضّرورة بوجود قوّة ردعيّة يملكها صاحب السّيادة. وهكذا، تتداخل حالة الحرب بالضّرورة مع حالة الطّبيعة، ويبدو أنّ هذا الخلط قابل للحسم من خلال فكرة المساواة الطبيعيّة. يبدو أنّه لا صلاحيّة للتّمييز الذي ذكرناه في البداية خاصّة إذا تمسّكنا بخصيصة الفرضيّة المنطقيّة للوضع الإنساني، فمن النّاحية المنطقية يحدث تداخل بين هاتين الحالتين المشتركتين في مركز نظري واحد. وفي هذه اللحظة «لا نجد في حالة الطّبيعة سوى انفعالات تسود بحريّة، ولا نجد سوى حرب مدمّرة، وخوف قاتل، وفقر فظيع»[16].

لا يمكننا الحديث عن حلّ للحرب عند هوبس لأنّه يكفي أن نسحب القوسين حتى يتحوّل كلّ شيء إلى سلام. ففي اللّحظة التي وضعنا فيها صاحب السّيادة بين قوسين، أصبحت الحرب ضروريّة؛ وإذا قمنا بإثبات القوسين يظهر صاحب السّيادة من جديد، وتختفي الحرب تلقائيّا. تشكّل عملية وضع القوسين عند هوبس أداة منطقيّة لإبراز أنّ السّيادة تُعاش في حالة الطّبيعة على أنّها حالة نقص، وهو ما يُسْتَمَدُّ منه (أي النّقص) ضرورتها. تظهر السّيادة من جديد عندما يوافق النّاس على عقد يلتزمون بمقتضاه بالتّنازل عن قواهم التي يمتلكونها من الطّبيعة لفائدة إنسان أو

(14) Thomas Hobbes, Elements of law, § 9.

(15) Thomas Hobbes, Leviathan, éd, Sirey, p124.

(16) Thomas Hobbes, Leviathan, éd, Sirey, p124.

مجموعة. تأسّست السّيادة إذن على عقد، فبما أنّ هناك ضرورة تقضي بوجود سيادة، فإنّه للسّبب ذاته يصبح العقد ضرورة، «إنّ الطّريقة الوحيدة لإقامة قوّة مشتركة كهذه، قوّة يمكنها الدّفاع عن النّاس من الغزو الخارجي ومن الأذى الذي يسبّبه أحدهم للآخر، وتوفير الأمن الذي يمكّنهم من العيش المريح من كدّهم ومن ثمار الأرض، هي أن يمنحوا كل قوّتهم لشخص واحد أو لمجلس من النّواب يكون بإمكانه اختزال إرادتهم، عن طريق التّصويت بالأغلبيّة، إلى إرادة واحدة»[17].

لا تمثّل الحرب عند هوبس موضوعاً أساسيّا في فلسفته، فدراستها ناجمة عن فرضية منطقيّة هي التي من شأنها أن تحدّد وجود إرادة السّيادة، وتصبح الحرب شرط إمكان وجود السّيادة، ويتيح نموذج الحرب نشأة الحكم المطلق. كلّ سلطة حسب هوبس يجب أن تكون في جوهرها مطلقة، وما حالة الحرب هنا إلّا من أجل تأكيد هذه الحقيقة. فهي سبب الحكم المطلق، ولن تخرج البشريّة بتاتاً من حالة الحرب، إنّها لتعديل صور الوجود البشري على نحو تتعاقب من خلاله الفوضى وأشكال الحكم المطلق التي يستقطبها فرد واحد.

أمّا لوك Locke فإنّه يرى أنّ كلّ حكم يجب أن يكون مقيّداً، وأنّ حالة الحرب ليست حالة عامّة، وأنّ الإنسانيّة لا تخرج بتاتاً من حالة السّلم. وليست السّياسة سوى التّنظيم وفق أشكال جديدة للحالة الطبيعيّة وللقانون الطبيعي. ومن أجل فهم الحرب وما يقود إلى القضاء عليها من قبيل العقد الذي يتمثّل هدفه في إنشاء تجمّع واحد: «جسم سياسيّ يكون من حقّ الأغلبية فيه قيادة البقية واتّخاذ القرارات لهم»[18]. ينبغي اللّجوء إلى شكل أصيل، أصل من شأنه أن يدعم فلسفيّا خطاب لوك السّياسي، وهو الذي أدرك بالفعل أنّ الأصل ليس ما يسمح بوضع آخر للحالة المدنيّة، وإنّما بوصفه حالة اجتماعيّة قائمة بالفعل لا ينقصها سوى التّنظيم السّياسي في سلّم المجموعة، أي جسم سياسي واحد. فكلّ شيء موجود هنا في حالة الطّبيعة.

---

(17) Thomas Hobbes, Leviathan, de Cive, § X, article premier.

(18) Thomas Hobbes, Leviathan, éd, Sirey, § 17, p177.

ليست حالة الطّبيعة، كما في نظريّات الحقّ الطبيعي، نقطة الصّفر للمجتمع، أو حالة انعدام المجتمع بوصفها أصل الاجتماع. إنّها حالة اجتماعيّة متطوّرة تضمّ كل خصائص الحالة المدنيّة من حريّة ومساواة وقانون طبيعيّ بل وأساساً الملكيّة الخاصّة. كلّ البشر أحرار في حالة الطبيعة، وتتخذ الحريّة معنى مزدوجاً:

- معنى سلبي، وفي هذه الحالة، أن يكون المرء حرّا يعني أن لا يخضع لسلطة أو لحكم أيّ شخصيّ استبدادي، يعني أن يكون المرء مستقلّا.

- ومعنى ايجابي: وفي هذا المعنى يكون المرء حرّا عندما يكون سيّد ذاته وأفعاله وعمله وخيراته، «يكون البشر أحراراً تماماً في توجيه أفعالهم والتّصرف بأشخاصهم وممتلكاتهم كما يتصوّرون، ضمن حدود قانون الطّبيعة، وذلك دون طلب الإذن من أي شخص آخر، ودون الاعتماد على إرادته»[19]. عندما يكون المرء خاضعاً إلى مشيئة غيره، فذلك يعني أنّه في حالة حرب وليس في حالة الطّبيعة. هذه الحريّة ليست مطلقة، وإنّما هي محدودة بالحقّ الطّبيعي وبواسطة قانون يمنع أيّ إنسان من إخضاع غيره لمشيئته. إنّ حالة الطّبيعة هي حالة مساواة، ذلك أنّه يوجد بالفعل ضرب من التبادل الذي يحكم جميع أشكال السّلطة والمهارات، وإنّه لمن الواضح والجليّ أنّ النّاس من الجنس نفسه ومن المرتبة نفسها، لقد ولدوا دون تمييز للتمتّع بخيرات الطّبيعة ولاستعمال الملكات نفسها. كلّ الأفراد يتساوون في أنّهم أحرار. إذن يتعلّق الأمر بحالة مساواة: «حيث تكون جميع السّلطة والمهارة متبادلة، ليس لأحد أكثر ممّا للآخر»[20]. وهذا ما يثير مشكل إمكانيّة حقّ متساوٍ في الحريّة. ففي ظلّ أيّة وضعيّة يتسنّى للأفراد الأحرار والمتساوين الاستمرار دون صراع من شأنه أن يهدّد طبيعة الحريّة؟

لقد عثر لوك على الحلّ في القانون الطّبيعي، وهو قانون يحكم بالفعل مجموع حقوق الأفراد، وعلاقات هؤلاء الأفراد فيما بينهم، أي واجباتهم:

John Locke, Deuxième Traité du Gouvernement Civil, Vrin, Paris 1967, § VIII, (19) section 95.

John Locke, Deuxième Traité du Gouvernement Civil, Vrin, Paris 1967, § VIII, (20) section 4, p77.

فلا ينبغي على أيّ فرد أن يعتدي على غيره. ينصّ القانون الطّبيعي على أن يحافظ الفرد على نفسه كما يحافظ بالقدر نفسه على غيره. ويمكننا التّمييز بين مظهرين في هذا القانون: مظهر سلبي مفاده أنّه: «لا يجوز لأيّ كان أن يؤذي الآخر في حياته، وفي صحّته، وفي حريّته وفي ممتلكاته»[21]، ومظهر إيجابي، حيث يكون باستطاعة أيّ فرد بمقتضى التّساوي في السّلطة معاقبة من يخرق القانون الطبيعي: «فمن مهام كلّ فرد في هذا الوضع ضمان تنفيذ القانون الطّبيعي، وهذا يعني أنّه من حقّ كلّ فرد معاقبة من يخرق هذا القانون وإلى الحدّ الذي يمنع من انتهاكه»[22]. نستطيع القول إنّ كلّ شخص في حالة الطّبيعة يتمتّع بسلطة تشريعيّة وسلطة تنفيذيّة. حالة الطّبيعة هي حالة مساواة وحريّة وقانون. وهذا ما يثبت أنّ البشر في الأصل كائنات عقليّة واجتماعيّة: «كائنات عقليّة من جهة قدرتهم على العيش معاً باتّباع قانون الطّبيعة الذي هو ليس شيئاً آخر غير العقل (...)، وكائنات اجتماعيّة من جهة قدرتهم على طاعة القانون الطّبيعي دون أن يفرض عليهم سيّد هذا الواجب»[23]. وباختصار فإنّ حالة الطّبيعة هي حالة سلام، وحريّة وعقل.

وبناء على ذلك، ينبغي أن نرسم خطّ تمايز بين حالة الطّبيعة وحالة الحرب. فهاتان الحالتان متباينتان: «تباين حالة السّلم وحسن النيّة والتّعايش والدّعم المتبادل، عن حالة العداء والحقد، والعنف والدّمار المتبادل»[24]. فما هي إذن منزلة حالة الحرب؟ هذه الحالة لا يمكن الخلط بينها وبين حالة الطّبيعة (هوبس) ولا بينها وبين حالة الاجتماع (روسو). تمثّل الحرب علامة على الصّعوبة النظريّة التي واجهها لوك. لقد اعتبرها هوبس بمثابة وضعيّة، أي نظام كلّي ودائم خالٍ من النّقائص، إنّها عالم ممتلئ، وهي حرب لم تبدأ أبداً لأنّها في الأصل حرب وقائيّة. لقد كان من نتائج رصد حالة الحرب

(21) **John Locke**, Deuxième Traité du Gouvernement Civil, Vrin, Paris 1967, § VIII, section 4, p77.

(22) **John Locke**, Deuxième Traité du Gouvernement Civil, Vrin, Paris 1967, § VIII, section 6, p78.

(23) **John Locke**, Deuxième Traité du Gouvernement Civil, Vrin, Paris 1967, § VIII, section 7, p79.

(24) **C. B. Macpherson**, l'individualisme possesif de Hobbes à Locke, Gallimard, p261.

في الحالة الطّبيعيّة وفي تاريخ الإنسانيّة بالنّسبة إلى هوبس هو تذليل صعوبة نظريّة، تتمثّل في كيفية فهم الصّراعات بين البشر وكيفيّة ضبط مكانة الحرب. وقد حاول لوك تجاوز هذه الصّعوبة عبر تحليل العامل الذي يفسّر الصّراعات في نظره، ألا وهو موقف المجرم في حالة الطّبيعة. يوضع المجرم، وهو كلّ شخص ينتهك القانون الطّبيعي، ويظهر عدم موافقته على هذا القانون ويعيش طبقاً لقانون آخر هو قانون الحيوانات، خارج دائرة النّوع الإنساني، وإذا كانت تلك هي حالته فهو يهدّد البشريّة بأسرها ويستحقّ القتل. وكلّ عنف ضدّ الإنسانية يجب أن يعاقب بالموت. إنّ العنف ضرب من الجور، ومن العدل الردّ عليه لأنّ ذلك هو الذي ينقذ الإنسانيّة. وهكذا، فإنّ الحرب ذات صبغة أخلاقيّة على عكس ما هي عليه عند هوبس. ينبغي أن نضع الحرب الجائرة التي تنتهك القانون الطّبيعي في وضع مقابل للحرب العادلة التي تعاقب المعتدي وتستعيد النّظام وتنقذ الإنسانيّة. «فمن المعقول ومن العدل، أن يكون لي الحق في تدمير من يهدّدني بالدّمار»[25].

الأثر المباشر للحرب هو العبوديّة التي: «لا تمثّل شيئاً آخر غير استمرار حالة الحرب بين المتفوّق والمهزوم»[26]. تعدّ العبودية حالة خاصّة في حالة الحرب، فمن يستولي على ممتلكاتي يهدّد في نهاية الأمر حياتي، وهو ما يمنحني الحقّ في الدّفاع عن نفسي من خلال القضاء عليه: تتأسّس العبوديّة على هذا العنف المضادّ العادل. ويميّز لوك إذن بين حرب عادلة وحرب غير عادلة، غير أنّ أصل كلّ حرب هو دون شكّ الجور، فأصل الحرب يعود إلى وجود جور و«ضديد الطّبيعة». ولا يمكن أن تكون الحرب العادلة سوى حرب دفاعيّة هدفها وضع حدّ للجور.

كيف يمكن تجنّب حالة الحرب؟ يوجد حلّ مبدئي ويتمثّل في الصّراع ضدّ الحرب بواسطة الحرب ذاتها، وفي مقابلة العنف بالعنف، وفي تدمير الحرب الجائرة بواسطة الحرب العادلة، غير أنّ ذلك يبعث حالة من

---

(25) John Locke, Deuxième Traité du Gouvernement Civil, Vrin, Paris 1967, § VIII, section 19, p85.

(26) John Locke, Deuxième Traité du Gouvernement Civil, Vrin, Paris 1967, § VIII, section 16, p84.

الفوضى غير قابلة للتّجاوز، ويضع الإنسانيّة في حالة حرب دائمة. فهل ينبغي عندئذ اللّجوء إلى الاستبداد؟ لا يمكن أن نعتبر العبوديّة بتاتاً بالنّسبة إلى لوك على أنّها عَقْد: إذْ «لا أحد يمكنه أن يمنح غيره، بواسطة آليّة التعاقد، ما لا يمتلكه هو نفسه، أي القدرة على التصرّف في حياته الخاصّة»(27). ولا يمكن بتاتاً أن نخضع بصورة حرّة سلطة مطلقة لإنسان. إنّ السلطة المطلقة ليست سوى كيفيّة لحالة الحرب في المعنى الذي تكون فيه العبوديّة حالة خاصّة ناجمة عن الحرب. فكيف يتسنّى الخروج من الحرب إذن؟ لا يبدو طرح هذا السّؤال ممكناً دون إثارة سؤال أكثر دقّة يرتبط به: كيف يمكن الخروج من حالة الطّبيعة؟

بالنّسبة إلى لوك لا يوجد أيّ سبب داخل الحالة الطبيعيّة يجبر النّاس على الخروج منها. تعدّ حالة الطّبيعة حالة عقلانيّة يتوفّر فيها كلّ شيء. وفي المقابل يوجد سبب دقيق غير أنّه خارج حالة الطّبيعة هو الذي يضطرّ الإنسان إلى الخروج من حالة الطّبيعة لتشكيل «جسم سياسي واحد»؛ يتمثّل هذا السّبب في حالة الحرب. «تمثّل الرّغبة في تجنّب حالة الحرب هذه أحد الأسباب الرئيسة التي دفعت البشر نحو الخروج من حالة الطّبيعة والدّخول إلى المجتمع»(28).

يتمثّل المشكل الأساسي الذي شغل لوك في أن يبرز في نهاية التّحليل، ضرورة سلطة سياسيّة ليبراليّة غير مطلقة. أمّا مستوى الحرب عنده فيتنزّل في مستوى ثان، إنّ العائق الذي ينبغي تذليله من أجل البرهنة على عقلانيّة الحالة الطبيعيّة، ومن هنا بالذّات ضرورة سلطة غير مطلقة عبر تحطيم برهنة هوبس الدّاعمة للحكم المطلق. وكما قال ماركس: «يعتبر لوك الممثّل الكلاسيكي لتصوّرات المجتمع البرجوازي الحقوقيّة في مواجهة المجتمع الإقطاعي»(29).

---

(27) John Locke, Deuxième Traité du Gouvernement Civil, Vrin, Paris 1967, § VIII, section 22, p89.

(28) John Locke, Deuxième Traité du Gouvernement Civil, Vrin, Paris 1967, § VIII, section 21, p86, section 19, p85.

(29) Karl Marx, Histoire des doctrines économiques, éd, sociales, tome 1, p22.

الفصل الثالث

الحرب والصّراع لدى روسو

«المادّة 2– يتمثّل هدف كل اجتماع سياسي في حفظ حقوق الإنسان الطّبيعيّة والتي لا يجوز المساس بها. وهذه الحقوق هي: الحريّة وحقّ الملكية وحقّ الأمن وحقّ مقاومة الاستبداد»

إعلان حقوق الإنسان والمواطن لسنة 1789

السّياسة عند هوبس Hobbes هي فنّ تحويل الحرب إلى سلام، أمّا عند لوك Locke فهي فنّ الحفاظ على السّلام ضدّ الحرب. ما السّياسة عند هوبس Hobbes إلّا استمرار للحرب بوسائل أُخَر، بينما هي في رؤية لوك استمرار للسّلام بوسائل أُخَر[1]. ويتنزّل روسو Rousseau في فضاء إشكالي قريب من مدرسة هوبس ولوك. فبالنّسبة إليه تكون صورة التّفكير هي التّفكير في الأصل.

والحقيقة أنّ روسو Rousseau يدحض أطروحتيْ هوبس Hobbes ولوك Lockeببيان أنّهما لم يفكّرا فعليّا إلّا في أصل مغلوط، لقد ظلّ كلّ منهما بصورة جوهريّة في الخطأ، نظراً لأنهما نقلا ما هو موجود حقيقة في الحالة الاجتماعية إلى حالة الطبيعة، يقول روسو: «وفي النّهاية، من خلال الحديث

(1) يعود هذا التعبير إلى لويس ألتوسير.

دون انقطاع عن الحاجة والجشع والظّلم والرّغبة في التكبّر، نقلا أفكاراً إلى الحالة الطّبيعيّة استمدّاها من المجتمع وكانا يتحدّثان عن الإنسان المتوحّش (يشيدان بالإنسان البدائيّ) ويطعنان في المقابل في الإنسان المدني»[2] تكمن نقطة الانفصال بين روسو وفلاسفة السّياسة الأُخَر إذن في نمط فهم الأصل. يصبح الأصل مفهوماً داخل تفكير روسو في النّطاق الذي يقطع فيه مع كلّ إيديولوجيا للأصل تخلط بين الحالة الأصليّة وبين الحالة الاجتماعيّة الموجودة.

يتعلّق الأمر إذن بالعودة إلى أصل الإنسان من أجل التوصّل إلى تفسير مسار الاغتراب[3] أي من أجل التّفكير في آثار الحرب. لكن كيف يمكن التّفكير في الأصل؟ أَهُو الأصل بالمعنى التّاريخي، أي بمعنى بداية التّاريخ الفعلي والمعيش؟ أم هو الأصل بالمعنى الأسطوري، أي بمعنى بناء عالم خيالي يكون فيه تمثّل الشّيء مختلفاً عن تمثّل العالم الفعلي؟ هل هو الأصل بالمعنى المنطقي، أي بمعنى فرضيّة عمل تتشكّل انطلاقاً منها عمليّة البرهنة؟

لم يكن ماكيافلي Machiavel وهو يفكّر في تمفصل البداية داخل التّاريخ، إلّا مفكّراً في الأصل التّاريخي للعالم الماديّ. يجب دراسة الماضي التّاريخي من أجل فهم الواقع السّياسي المعاصر. ولا يمكن فهم الأصل التّاريخي دون توفّر محورين: معرفة الماضي، ونقد التمثّل الخاطئ الذي أُنشئ عنه. وفي هذا السّياق تمثّل روما[4] نموذجاً يمكّن من رصد الفضيلة السّياسية بصفة دوريّة: تمكّن معرفة النّموذج الرّوماني من محاكاته أو التخلّي عنه: «لكن الأمر من الوضوح بالنّسبة إلى سائر الناظرين بحيث لن أتردّد في أن أتحدّث بجرأة عمّا أعتقد فيه حول الأزمنة الغابرة وحول هذا الزّمن بجرأة، من أجل تحفيز روح الشّباب الذين يقومون بقراءة مؤلّفاتي للرّغبة في محاكاة بعضهم والتخلّي عن محاكاة بعضهم الآخر كلّما هيّأت لهم الثروة

---

(2) Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Œuvres Complètes, NRF, bib, de la Pléiade, t III, p132.

(3) Althusser, in cahiers pour l'analyse N°8, p132.

(4) لا يعنينا كثيرا حكم ماكيافلي على روما.

الفرصة»[5]. إنّ معرفة الماضي تتداخل مع معرفة الحاضر، و«ينبغي أن نعترف منذ الآن أنّ ما يرمي إليه هذا التّحليل هو فتح عمق داخل التّاريخ [والنّفاذ] إلى ظلمة يمتنع معها كلّ إمكانيّة للحصول على صورة تنظيم سياسي أصيل»[6] أن نفكّر في البداية بالنّسبة إليه، هو أن نفتح نافذة في التّاريخ تسمح لنا بمعرفة ما هو أبعد من النصوص المكتوبة. يوجد دائماً ماضٍ متوار خلف طبقات المجتمع المعروف (روما على سبيل المثال) ويوجد دائماً خلف المجتمع المرئي تاريخاً لامرئيّا. نحن نعرف روما من خلال نصوص محدّدة، مثل كتابات تيت لايف Tite Live وبلوتارك Plutarque ومؤرّخين آخرين. غير أنّ هذه النصوص تُعرف بتأويلياتها في المعنى الذي تغيّب من خلاله التّاريخ الحقيقي كي تثبت النّفوذ الرّوماني والدّين. هكذا يكشف الخطاب عن أحد وظائفه الرّئيسة، ألا وهي وظيفته «الإيديولوجية» المبنية على التّحوير والاختزال. فلا نبحث عن أصل التّاريخ فقط في النص التّاريخي، وإنّما نبحث فيه أيضاً عن اللاّمفكّر فيه. هناك إذن لعبة تتمركز بين حركة تقطع النصّ وحركة تحافظ عليه كخطاب وتكشف في الآن نفسه عمّا هو أبعد منه. «فبفضل اللّعبة التي تؤسّس حركة الهدم وحركة المحافظة على الخطاب التقليدي تنبعث إمكانية معرفة التاريخ»[7]. فالنصّ يمثّل شاهداً، غير أنّه يقوم بكبت شهادات من جرّاء الممنوعات السّياسية والدينية. لا يجب الاقتصار على النص في معرفة الماضي، بل يجب الاعتماد خصوصا على الإجراء الذي حدّد هذا الكبت. وهكذا تعتبر معرفة الماضي عملا "أركيولوجيا" طبقاً لمعنى متكوّن من طبقات دوما تدعو إلى تجاوز الاكتشاف إلى اكتشاف غيره.

وما نعتمده على أنّه بداية بالنّسبة إلى ماكيافلي Machiavel، يمكن أن يكون نتاج جهلنا وثمرة الرّقابة التي يفرضها علينا النصّ التاريخي. فهو يفكّر إذن في البداية داخل عنصر البداية عبر عرض مكانة كلّ المقولات التّاريخية

---

(5) Machiavel, Discours sur le premier décade de Tite Live, in Œuvres Complètes, NRF, bib, de la Pléiade, livre second, p512.

(6) Claude Lefort, in Textures 71, n°2-3, p90.

(7) Claude Lefort, in Textures 71, n°2-3, p91.

التي تسند إلى روما موقع البداية. هكذا فإنّ الأصل يعود إلى أصل تاريخي يكمن هدفه في بلورة التّشابه أو اللاتشابه، وإقامة نموذج للماضي علينا محاكاته أو التخلّي عنه. يشارك ماكيافلي Machiavel إذن إبيستمية عصره: إبيستمية التشابه[8]. **يجب على معرفة البداية من داخل البداية أن تكشف لنا كيف ينكمش العالم على ذاته، وكيف يفكّر في نفسه أو يتتابع حتّى تتمكّن الأشياء من أن يكون لها تاريخ، وكيف تحاكي الأشياء نفسها رغم المسافات التي تفصلها، وكيف تمكّن الكلمات من إدراك الأشياء وإخفائها، وكيف تصبح معرفة الماضي في نهاية المطاف معرفة بالحاضر وكيف يتحقّق التّشابه بين الماضي والحاضر؟**

يقطع روسو مع هذا التّشابه، فالأصل بالنّسبة إليه ليس تاريخيّا، ذلك أنّه لا يوجد استمراريّة ولا تشابه بين الأصل المفترض والعالم الحاضر. يتمثّل خطأ ماكيافلي في كونه فكّر في الحدث كاملاً، فالبداية التي تحدّث عنها ليست سوى بداية وضع محدّد، بينما التّفكير في الأصل والعثور عليه لدى روسو يعني التّفكير في نظام الطّبيعة قبل وقوع أيّ كارثة. في حالة الطّبيعة يسير كلّ شيء دون حرب، ودون اغتراب، ودون سلام عقلي للوجود بما أنّ العقل غائب تماماً. وهكذا، «فإنّ العثور على الأصل في القرن الثّامن عشر كان يعني إعادة التّموقع كأقرب ما يكون إلى الصّفاء وإلى مجرّد تمثّل ثنائي»[9]. لقد فكّر روسو في أصل اللّغة على أنّه الشّفافية بين تمثّل شيء ما وتمثّل الصّرخة: «أمّا لغة الإنسان الأولى، التي تعدّ كلّية وأكثر فعاليّة من سواها، واللّغة الوحيدة التي احتاج إليها الإنسان قبل أن يضطرّ إلى إقناع البشر المتجّمعين، هي صراخ الطّبيعة»[10]. يقترح علينا روسو أصل تكوّن الماهية المتمفصلة انطلاقاً من حالة الطّبيعة ومن العقد الاجتماعي. لقد تمّ التفكير في الأصل في ذاته كمفهوم عبر الحركة نفسها وقد خضع هذا المفهوم إلى نقد جذري. إنّ الاشتغال على الأصل سيسمح ببلورة معنى

---

(8) Michel Foucault, les mots et les choses, Gallimard, p32.

(9) Michel Foucault, les mots et les choses, Gallimard, p340.

(10) J.J.Rousseau, op. cit, p148.

الاغتراب وتشويه العالم، وكلّ فلسفة الأصل خضعت إلى نقد مبدئها حتى على نحو مخادع بما أنّها تقدّم لنا أصلاً مغلوطاً.

لقد ظلّ هوبس على سبيل المثال على خطأ في النّطاق الذي يسند فيه إلى الحالة الطّبيعية ما هو قائم فعلاً في الحضارة. فقد نقل ما أدركه في الحالة الاجتماعيّة إلى الحالة الطبيعية، وفكّر في الحالة الطّبيعية في إطار ما يحدّد الاجتماعي. وهكذا، فإنّ العودة إلى الأصل تعني عند هوبس البرهنة على صحّة ما هو قائم، ودعم الأمر الواقع أي الوضعيّة الاجتماعيّة الفعليّة. فليست العودة إلى الأصل سوى الصّورة المقنّعة لما بُرْهِن على صحّته ممّا هو موجود، سواء للحالة الاجتماعيّة القائمة أو لما نأمل أن يكون. فهل يعني ذلك القول بأنّ الأصل ليس تاريخيّا؟

صحيح أنّ فلاسفة الطّبيعة افترضوا نظريّا ضرورة الحالة الطبيعيّة، لكنّ إجراءهم المنطقي يقوم على إدراج النّتيجة في الأصل كي يستنبطوا هذه النّتيجة نفسها. فنحن إذن إزاء تكرار داخل دائرة مغلقة. هذه الدّائرة ليست ذاتيّة، بل هي على العكس موضوعيّة: يتعلّق الأمر بالتّفكير في دائرة المجتمع الحاضر بالنّسبة إلى فلاسفة الطّبيعة، وتبعاً لهذا المعنى فإنّ المجتمعات التي ابتعدت عن حالة الطّبيعة يستحيل عليها العودة إليها، وكلّ ما هو في مستطاعنا هو إيقاظ ذاكرتها والحفاظ على حيويّتها. لقد تمّ نسيان الطّبيعة وأصبحت مغلّفة بكلّ هذه التّواريخ، فالطّبيعة حاضرة بفقدانها، لقد أصبحت محرّفة ومشوّهة ومغتربة من خلال تاريخها (حسب عبارة ألتوسير Althusser).

تعني العودة إلى الأصل التّاريخي طبقاً لهذا المعنى، عودة إلى أصل المجتمع الحالي دون التوصّل إلى التّفكير في الأصل الحقيقي، وتعني المكوث في بداية التّشويه ومن هنا بالذّات البقاء في العمل المنجز. وحتّى ماكيافلي عبر نقده الجذري للأصل التّاريخي المغلوط، ظلّ داخل هذا المسار المغترب. يمثّل تفكيك الطّبيعة الحقيقيّة النّقطة الرّئيسة لفلسفة روسو. والتّاريخ هو تاريخ العمل المنجز، ولهذا ينبغي تجاوز هذه التاريخيّة للكشف عن الدّرجة الصّفر للعالم، وأصل تكوّن العالم. وفي هذا المعنى أصبح

الأصل مفهوما Concept أنشأه روسو. هكذا فإنّ الأصل «مسلّمة تاريخيّة»[11] ونقطة انطلاق نظريّة تسمح لنا بالتّفكير في الاغتراب. ليس الأصل أسطوريّا وإنّما نظريّ. وقد ذكر لوبْرَانْ Lebrun بخصوص هذا الموضوع: «لم يعد العمل قائماً على ملامح تكوين أسطوري، ويكمن قصده فقط في أن يقودنا إلى صياغة المشكل السّياسي على نحو لا تقلّ غرابته بالنّسبة إلى الفلسفة السّياسية التّقليدية عن غرابة نقد كانط للميتافيزيقا»[12]. فهل يمكننا انطلاقاً من هذه الفرضيّة النظريّة التّفكير في الطّبيعة بالمعنى الأقوى للكلمة؟ هل يمكننا استعمال العقل التعقّلي لتفكيك حالة الطّبيعة؟ يتمثّل النّقد الأساسي الموجّه إلى هوبس ولوك عقل الفلاسفة على أنّه أداة تحليل الطّبيعة. يمثّل هذا العقل لدى روسو نتيجة حلقة التّشويه وانعكاس للمجتمع الحالي وأمر الواقع. فلا يمكننا إذن نقد المجتمع باستعمال ما ينبثق من آثار عن هذا المجتمع ذاته. ويمثّل تدمير حلقة الاغتراب في نهاية الأمر مشروع روسو الأساسيّ.

لقد أكّد كلّ من هوبس ولوك أهميّة العودة إلى الأصل. غير أنّهما افترضا أصلاً خاطئاً عبر استعمال وسيلة غير ملائمة وهي العقل. ستعوّض حالة الطّبيعة الخالصة لدى روسو الأصل الخاطئ، وسيحلّ القلب محلّ العقل: «الأصل، لدى روسو، ليس نقطة انطلاق عمل ذهني، بل هي صورة نعثر عليها في منبع الوجود الواعي نفسه... حالة الطّبيعة هي قبل كلّ شيء تجربة معيشة، وتخيّل طفولي دائم».[13] والقلب ملكة جديدة تعني النفاذ الفوري ودون انحراف إلى حالة الطّبيعة النقيّة. فحالة الطّبيعة هي حصريّا حالة القلب، ونقطة القلب الأساس التي تضع المفهوم والوجود والتحديد محلّ مساءلة.

يفكّر روسو من خلال هذه الحالة الطبيعيّة النقيّة في عالم آخر منفصل تماماً عن عالمنا، ففكره إذن فكر الانفصال والنّقاء. ولا يلوح القلب على

---

(11) J. Starobinski, introduction in Rousseau, Œuvres Complètes, Tome III, pLVIII.

(12) G. Lebrun, Kant et la fin de la métaphysique, Colin, Paris, p6.

(13) J. Starobinski, introduction in Rousseau, Œuvres Complètes, pLIV.

أنّه ما يتجاوز العقل، وإنّما شيء منفصل ووسيلة انفصال حالة الطّبيعة وأداة لتحطيم العقل. يقدّم روسو بواسطة هذا الفكر الانفصالي وبتدخّل ملكة جديدة بوصفها أداة الفصل، بنية جديدة للتكوين وللأصل. هذا الأصل ليس تاريخيّا بالمعنى الذي لا يكون فيه بالأساس منفصلاً. ومن هذا الانفصال ينبع تحليل الحرب لدى روسو. ليست الحرب نتيجة لفوضى حالة الطّبيعة حيث يكون الإنسان بالطّبيعة شرّيراً، بل هي نتاج صدفة ونتاج حادث. ولا يعدّ مسار التشويه مسترسلاً «بل هو مسار غير مترابط تشكّل كلّ دائرة فيه حلقة منفصلة»[14]. وحتى يتحقّق الانتقال من حالة إلى أخرى، ينبغي أن تتدخّل العوامل الخارجيّة والحوادث والصّدف. يمثّل الحادث حركة تأسيس انطلاقاً منها يكون التّفكير في المستقبل على أنّه تاريخ، أمّا في حالة الطّبيعة النقيّة يكون الإنسان «حيواناً دون الحيوان» يعيش حالة ضياع ووحدة. ليس لإنسان الطّبيعة أيّ إحساس اجتماعي، أو نزعة اجتماعيّة، ولا يحمل أي استعداد للتّواصل مع الآخرين مماثليه ومخالفيه. ولهذا يمكن أن نعدّ حالة الطّبيعة النقيّة الدّرجة الصّفر للمجتمع. وقد لاحظ لوبران: «كان روسو يرمي إلى العودة للدّرجة الصّفر من الاجتماعيّة من خلال الإحالة إلى الإنسان المبعد عن كلّ مظهر من مظاهر التّواصل الاجتماعي (اللّغة، الأسرة، الاقتصاد)، وهو ما يتيح له بالنّتيجة الحصول على يقين يقضي بغياب أيّ نوع آخر من الوجود الاجتماعي المعطى بصفته وسيلة التّحديد الوحيدة للّحظة التي يصبح فيها التّواصل الاجتماعي أمراً شاذّا»[15].

يوجد الإنسان في الطّبيعة، وفي الغابة حيث الامتداد بلا نهاية، والفضاء اللّامتناهي، وفراغ التشتّت والانفصال، وتلاشي التوبوس *topos* تماماً. تجسّم الغابة الصّفاء عينه والذّاتيّة الكاملة وجمال الطّبيعة. ينبغي أن نسجّل في هذا المستوى أنّ التّجربة المعيشة لعبت دوراً مهمّا في «تصوّر» الغابة على هذا النّحو. يمثّل جمال الغابة واللذّة النّزيهة التي وفّرتها لـروسو صورتين لهذه التّجربة. يقول روسو: «أجد بداخلي فراغاً غير مفهوم ليس

---

(14) Althusser, op. cit.

(15) G. Lebrun, Kant et la fin de la métaphysique, Colin, Paris, p372.

هناك شيء بمقدوره أن يملأه، هو نوع من اندفاع القلب نحو ضرب من المتعة التي لا فكرة لي عنها والتي أشعر مع ذلك بحاجتي إليها. لا بدّ أنّ هذا بالذّات، سيّدي، هو المتعة، بما أنّ إحساساً حيّا وحزناً عميقاً اخترقاني وقد اعترتني رغبة في حصولهما... لقد أحسست ببهجة مثقلة بوزن هذا الكون...»[16]، وقد أشار لوبران «فهي إذن وحدة حيث لا يكون الهروب من المجتمع إلّا من أجل أن نستشفّ اجتماعيّة يقوم المجتمع بتقنيع فكرتها»[17]. ومن المؤكّد أنّ البقاء بعيداً عن البشر يعلّم محبّة النوّع الإنساني، وما يشكّل التّجربة المعيشة فحسب، هو مشهد الغابة، وهذا البعد عن البشر، هذه التّجربة هي التي أتاحت لروسو التّفكير في الأصل أو غياب كلّ اجتماع. فهناك لعبة: تسمح الغابة بمشاهدة «الاجتماعيّة» التي يخفيها المجتمع الحالي، غير أنّها تسمح أيضاً برؤية غياب كلّ اجتماعيّة لأنّ الاجتماعيّة هي بصورة رئيسيّة تشويه. إنّ للإنسان داخل هذه الغابة خصائص أصليّة ليس لها أيّ نفع بما أنّ الإنسان يحيا في العزلة. تعدّ خصائص حبّ الذّات والشّفقة والحريّة وقابليّة الكمال الخصائص الأساسيّة لإنسان الغابة وهي خصائص افتراضيّة أو ذات وجود بالقوّة حسب المصطلح الأرسطي. ولا يكون هناك انتقال إلى الفعل إلّا عبر حادث accident. وبه يصبح الإنسان بالفعل مشوّهاً في النّطاق الذي يتعلّم فيه عبر العمل «الخارج والدّاخل، الأنا والآخر، الوجود والظاهر، الخير والشر، السّلطة والاستعباد»[18]، وهكذا يكتشف صراع الأضداد. ويسمّي روسو هذه الحالة: «شباب العالم»[19]. كان النّاس منتشرين في الطّبيعة، وهم لا يجتمعون بمقتضى مجهود مشترك، إلّا تحت وازع الحاجة، ولهذا كان هناك بناء للقرى وتقسيم للعمل ونظام العائلة. لقد تعلّم الإنسان الإنتاج، وبهذا يعوّض اقتصاد الإنتاج اقتصاد المعاش. يقول روسو: «لكن منذ اللّحظة التي احتاج فيها الإنسان إلى الاستعانة بالآخر، ومنذ أن أدرك أنه من المفيد

---

(16) J.J.Rousseau, op. cit, p384.

(17) G. Lebrun, Kant et la fin de la métaphysique, Colin, Paris, p384.

(18) J. Starobinski, introduction in Rousseau, Œuvres Complètes, pLX.

(19) J.J.Rousseau, Œuvres. T III, p171.

بالنّسبة إلى الواحد منهما إنتاج مؤونة الإثنين، اضمحلّت المساواة وظهرت الملكيّة بينهم وأصبح العمل أمراً ضروريّا فتغيّرت الغابات الشّاسعة إلى حقول زاهية ينبغي ريّها بعرق البشر»[20].

لقد بدّل تدخّل حادث خارجي في شباب العالم هذا حياة البشر، فبحركة تمّ الإعلان عن ظهور المجتمع: «تعدّ هذه الحركة الأسطوريّة حركة تأسيسيّة، فهي تكشف لنا عن الأصل المفهومي للمجتمع وما يكتسيه من ضرورة أساسيّة: وجود الملكيّة (أو الحيازة) ومعرفة القانون (الذي لا يزال مشوباً باستعمال القوّة والخداع، لكن في إطار رغبة في اعتماد هذا القانون وهذا التحوّل من "العنف إلى الحقّ" الذي يصاحبه: هذا ملكي»[21]. لقد كان لظهور الزّراعة والصّناعة المعدنيّة ونشأة الملكيّة الدّور الأساسي في تشويه الطّبيعة والزجّ بالإنسانيّة قاطبة في حالة حرب «فالحديد والقمح بالنّسبة إلى الفيلسوف هما مصدر تمدّن النّاس وضياع النّوع الإنساني»[22]. يتولّد تقسيم الأرض من الفلاحة، ويتولدّ تقسيم العمل الاجتماعي من الصّناعة المعدنيّة «ومنذ أن ظهرت الحاجة إلى إذابة الحديد وصناعته، كان لا بدّ من وجود أناس آخرين يتكفّلون بتأمين قوت هؤلاء (...) ومن زراعة الأرض نشأ بالضّرورة تقسيمها، ومنذ أن عرف النّاس الملكيّة تولّدت أولى قواعد العدل»[23]. لقد واجه البشر في حياتهم لحظة حرجة، لحظة قاتلة لا يسودها إلّا العنف: حالة الحرب. وقد ذكر ألتوسير «هذه اللّحظة حرجة وقاتلة لأنّ مجالها هو مجال التّناقض غير القابل للتّجاوز في هذه الحالة بين "عوائق" تهدّد حياة النّوع الإنساني من جهة، و"القوى" التي كان يمكن للأفراد استخدامها في مواجهتها من جهة أخرى»[24]. ثمّت أخطار الحرب الدّائمة التي تدمّر حفظ بقاء الإنسان وتبعث على نشأة الصّراع الكلّي. تشكّل القوى

---

(20) J.J.Rousseau, Œuvres. T III, p171.

(21) J.J.Rousseau, Œuvres. T III, p171.

(22) J.J.Rousseau, Œuvres. T III, p171.

(23) J.J.Rousseau , Œuvres. T III, p173.

(24) Althusser, Cahiers pour l'analyse n° 8, p9.

«قوى فيزيائيّة (حياة) وقوى ذهنيّة وأخلاقيّة وخيرات وحريّة»[25]. يمثّل هذا التّناقض بين العوائق والقوى أساس حالة اغتراب الإنسان. لقد قامت ممارسات البشر بتحويل الغابة إلى أرض قابلة للزّراعة وللإنتاج يستأثر بها عدد محدّد من النّاس. لقد نسيت الطّبيعة تماماً وتغلغلت البشريّة بالضّرورة في حالة الحرب. وهكذا، حدّدت ممارسة الإنسان نفسها التّعامل معها والاغتراب الذي أصابها.

ينبغي أن نقيم تمييزاً بين حالة الحرب وفعل الحرب. فحالة الحرب التي توجد بين البشر تشكّل علاقة ثابتة وكلّية، بينما يظهر فعل الحرب على أنّه استعداد لتدمير دولة العدوّ وقد تمّ اختزاله في ممارسة ما. «إنّ ما نسمّيه فعل حرب إنّما هو تصادم قوّة لقوّة وهو نتاج استعداد ثابت متبادل يبرز لتدمير دولة العدوّ، أو من أجل إضعافها على الأقلّ(...) بكلّ الوسائل الممكنة. هذا الاستعداد مُخْتَزَلٌ في فعل هو الحرب بالمعنى الخالص، وبقدر ما تظلّ بلا نتيجة، فإنّها لا تكون سوى حالة الحرب»[26] هكذا، تطرح إشكاليّة الحرب ضمن منظور جديد لدى روسو. إذا ظلّت فعل الحرب في لعبة العلاقات الدّولية المعقّدة بين القوى والدّول.

ينقد روسو حالة الحرب الكليّة لكلّ فرد ضدّ الكلّ. فمن غير الممكن في تصوّره، أن يدرك أيّ فرد مصلحته من خلال تدمير الآخرين كلّيا. «من بإمكانه أن يتخيّل دون أن يرتجف النّظام الأخرق للحرب الطبيعيّة لأيّ فرد ضدّ الكلّ؟ أيّ حيوان غريب هذا الذي يعتقد أنّ خيره مرتبط بتحطيم كلّي لنوعه؟»[27]. ليست هذه النظريّة الفاسدة بالنّسبة إلى روسو سوى تقرير الأمر الواقع، أي النّظام القائم أو النّظام الذي نتمنّى وجوده: «ومع ذلك، فهذا إلى أيّ مدى بلغت الرّغبة أو الهياج لإرساء استبداد وطاعة عمياء كي يفضيا إلى واحد من أجمل المواهب التي وجدت»[28]. لقد أرجع هوبس أسباب

(25) **Althusser**, Cahiers pour l'analyse n° 8, p10.

(26) **Rousseau**, Œuvres, Tome III, p607.

(27) **Rousseau**, Œuvres, Tome III, p611.

(28) **Rousseau**, Œuvres, Tome III, p611.

الحرب إلى التّفاخر والتّنافس والحذر، وباختصار، فإنّه يعتبر الجدارة السّبب الأساس للحرب. بينما يرى روسو أنّ هذه الحرب ليس بإمكانها أن توجد في حالة الطّبيعة وإنّما في الحالة الاجتماعيّة والحالة المشوّهة للطّبيعة. وبالفعل، فإذا قبلنا بحرب الفرد ضدّ الكلّ فإنّه لن يبقى سوى فرد واحد وفي هذه الحالة كيف باستطاعته العيش؟ و«من باستطاعته -حسب روسو- أن يشهد على إمبراطوريته في رحاب العزلة التي لن يسكنها بتاتا؟»[29].

ويمكننا أن نسوق فرضيّة مرتبطة ببرهنة روسو هذه، وتتمحور حول نقطتين متقاطعتين:

نقطة التقاطع الأولى: لا وجود لحرب الفرد ضدّ الفرد، فالحرب تعكس علاقة بين الدّول. ويمكن تلخيص نقد روسو لموقف هوبس من موضوع الحرب في أنّ الفرضيات التي اعتمدها هذا الأخير لتسويغ وضع الحرب في حالة الطبيعة لا يمكن دعمها وليست مقبولة. فحالة الطّبيعة لا يمكن أن تحصل فيها حرب الفرد ضدّ الفرد لأنّ الحرب هي بصورة أساسيّة اجتماعيّة وسياسيّة بالمعنى الذي يكون لها كـ«**توبوس topos**» العلاقات الأممية بين الدّول. «الحرب الخاصّة، كما يقول روسو أو حرب الفرد والفرد لا يمكنها أن توجد في حالة الطّبيعة حيث تنعدم ملكيّة قارّة، ولا في الحالة الاجتماعيّة لأنّ كلّ شيء يخضع لسلطة القوانين»[30]. ليس للإنسان من الناحية الطبيعيّة أيّة علاقة حاجيّة مع الآخرين. فهو يمتلك القدرة الطبيعيّة على حياة الانفراد في الغابة. وتكون الدّولة بوصفها جسماً صناعيّا، في حاجة إلى علاقات سياسيّة عنيفة في علاقتها بالدّول الأخرى من أجل أن تحافظ على وجودها. ومنذ اللّحظة التي توجد فيها الدّولة ينبغي أن تبقى من خلال توفير كلّ الوسائل تحت تصرّفها بما في ذلك أكثر الوسائل عنفاً. وما إن توفّرت الشّروط الضّرورية لبقائها تنتقل للهجوم من أجل امتلاك الخيرات الموجودة في الحالة الاجتماعيّة. «هكذا تصبح الأرض والمال والنّاس وكلّ

(29) Rousseau, Œuvres, Tome III, p601.

(30) Rousseau, Du Contrat social, liv 1, § IV, Œuvres, Tome III, p357.

الغنائم التي يمكن حيازتها المواضيع الرئيسة للعدوان المتبادل»[31]، لهذا تعدّ الحرب بالنّسبة إلى روسو علاقة أمميّة قارّة بين الأشخاص العموميّين من أجل حفظ بقائهم.

نقطة التقاطع الثانية: يكمن الحلّ المحايث لحالة الحرب في العَقْد، الصّيغة التامّة للمجتمع المدني وشرط إمكان وجود الشّعب. بما أنّ الحرب نتاج الفوضى في العلاقات بين الأمم، فإنّ إمكانيّة وضع نهاية لهذه الفوضى تفضي إلى اضمحلال الحرب من تلقاء نفسها.

تتضمّن حالة الحرب في بنياتها ذاتها إمكانيّة «حلّ» للحرب، الذي دونه ينقرض النّوع الإنساني تماماً. تمثّل حالة الحرب اغتراباً كلّيا لاواعياً وغير إرادي للبشر. ويكمن حلّ هذا الاغتراب في اغتراب هذا الاغتراب، أي تحويل هذا الاغتراب الكلّي واللّاواعي إلى اغتراب واع وإرادي بواسطة عَقد يكون محلّ اعتراف الجميع. يختفي إنسان الغابة ليترك مكانه لإنسان المجتمع. وعندما تتحوّل الغابة إلى أرض مزروعة فإنّها تفسح المجال للاستغلال ولعلاقات التّنافس بين النّاس، ولنشأة الإنسان المدني ولنشأة الشّعب. ويمكن أن نعتبر النّشأة وفق هذا المعنى على أنّها سلبية بما أنّها نتاج حركة اغتراب الإنسان في التّفاوت الاجتماعي. لهذا لا يمكن اعتبارها على أنّها نشأة حقيقيّة. ولا يكون الشّعب شعباً إلّا في كنف العقد الاجتماعي وبه.

العقد الاجتماعي هو الإرادة العامّة في الفعل. إنّه الفعل الذي بواسطته تتشكّل الشّراكة الاجتماعيّة بوصفها شعباً، ودون عقد تظلّ في حالة حرب. تتكوّن ضرورة العقد بناء على المقتضيات الخاصّة النّاجمة عن نتائج الحرب الضّرورية. ويعدّ العقد الأوّل نتاج حساب خاصّ يخدم مصلحة بعضهم على مصلحة بعضهم الآخر. هذا العقد «الخاطي» الذي وضعه الأغنياء من أجل الدّفاع عن أنفسهم إزاء الفقراء أولئك الذين لا شيء لديهم ليخسرونه مؤسّس على خديعة. إنّه عقد خاطئ ومغالط وهو في الآن نفسه العقد القانوني على

(31) Rousseau, Œuvres, Tome III, p605.

نحو ما نفهمه. فقد تمّ اقتراحه في صيغة تبادل: يقترح الغنيّ مساواة سياسيّة في مقابل تفاوت مادي في الممتلكات، ومجتمع يكون فيه الجميع مترابطين وفق علاقات ثابتة وكلّية. لقد تمّ موضعة التفاوت في الثروات عبر حقّ سياسي يضمنه كلّيا. ومتى تمّ القبول بهذا العقد المزيّف فبإمكانه أن يقود إلى مرحلة نهائيّة ألا وهي الاستبداد حيث يسود سيّد مطلق على مجتمع عبيد. يعيد الاستبداد المجتمع إلى علاقات قوى وهكذا يعيد إنتاج الحالة الأصليّة، ويصبح التّاريخ دائريّا والوضعيّات ظرفيّة.

ليس العقد المغلوط شيئاً آخر غير ذلك الذي قدّمه توجّهان تقليديّان: الآليّة والشكليّة الحقوقيّة، وهذان الشّكلان من التّعليل يرفضهما روسو رفضاً يمكن تسميته: «الواقعيّة السّياسية». تجسّم هذه الواقعيّة إرادة قطع مع التّحليلات التي تتداخل في نهاية المطاف، مع المقاربة التيولوجيّة والأخلاقيّة من جهة، وتتداخل مع نظريّة الاجتماع الطبيعي لدى غروتيوس *Grotius* وتحليلات هوبس ولوك التّجريبية من جهة أخرى.

إذا كان الشّعب نتاج العقد الحقيقيّ كما فكّر فيه روسو، فإنّ تكوّنه (الشّعب) يتداخل مع تكوين العقد. وبالفعل فقد اصطدم إنسان الطّبيعة بـ«عوائق» تمنعه من الاستمرار في حالة الطّبيعة، وتغلّبت هذه العوائق على الـ«قوى» التي تحدّده. واضطرّه التناقض بين القوى والعوائق إلى تغيير نمط حياته ومغادرة حالة الطّبيعة نحو حالة لا طبيعية: «ولمّا كان البشر عاجزين عن خلق قوى جديدة لأنفسهم، ولم يكن لهم سوى توحيد القوى الموجودة وتوجيهها، فإنّه ليس لهم من سبيل لحفظ حياتهم سوى أن ينشئوا -بالتجمّع والاندماج- جملة من القوى بإمكانها التغلّب على ما يعرض من عراقيل، وأن يستخدموها في انسجام ووفاق، صادرين في ذلك عن باعث واحد»[32].

يوجد إذن إثبات قاطع بالنّسبة إلى تكوين العقد: لا يمكن أن يكون هناك خلق لقوى جديدة على مستوى الفرد كي يتمكّن من الحفاظ على بقائه في الحالة الطبيعيّة. وليس باستطاعة الإنسان العيش في وضع العزلة بالحالة

---

(32) Rousseau, Œuvres, Du Contrat social, Tome III, liv 1, § 4..

التي هو عليها، وعليه استخدام القوى المتاحة والموجودة للتغلّب على العوائق، فينتقل من حالة الفرقة إلى حالة الاتّحاد والشّراكة. وبهذه الكيفيّة يتخلّى الإنسان عن وحدته من أجل الحفاظ على بقائه دون التّفريط في حريته.

لكن في ظلّ أيّة شروط باستطاعته حقيقة الحفاظ على حريته كفرد منفصل عندما يكون مجبراً على الاتّحاد مع غيره؟ ألا يوجد في هذا المستوى لبسا حتى لا نقول تناقضاً؟.

تعكس حالة الطّبيعة علاقة الإنسان بالأشياء وليس علاقة الإنسان بالإنسان. فهي حالة انفصال وعزلة، وهي أيضاً حالة حريّة ومساواة وانفصال وتشتّت. والحقيقة أنّه ما كان للحاجة أن تبرّر إتّحاد النّاس، وإنّما كانت لتعمل على تقاربهم، وليس لحريّة الطّبيعة إيجابيّة ما لم يتآنس الإنسان مع أمثاله.

يمكننا الإقرار إذن أنّه لا يمكن طرح مشكل الحريّة إلّا في علاقة بالقطيعة بين حالة الطّبيعة وحالة المدنيّة. فمن اللّازم الحفاظ على الحريّة الطبيعيّة بواسطة العقد الاجتماعي: «فتخلّي الإنسان عن حريّته معناه التخلّي عن صفته إنساناً وعن حقوق الإنسانية... ومثل هذا التّفويت لا يتطابق مع طبيعته، وهو نفي كلّ أخلاقيّة عن أفعاله بقدر ما ينفي حريّة إرادته»[33].

هكذا، تطرح القوى والعوائق ضرورة وجود صورة اتّحاد يكون كاملاً بين البشر ينظّم مختلف أنماط العلاقات بين النّاس من جهة، وينسج الرّوابط الرّصينة بين الفرد والجسم الاجتماعي من جهة أخرى. وبهذا يظلّ العنصر الأساسي للعقد الاجتماعي في تصوّر روسو هو هذه الإمكانيّة التي لدى الإنسان للاتّحاد مع الكلّ وعدم الخضوع «مع ذلك إلّا لنفسه و(يظلّ) حرّا كما كان في السابق»[34].

---

(33) Rousseau, Œuvres, Du Contrat social, Tome III, liv 1, § 4(éd. Garnier Flammarion, p45).

(34) Rousseau, Œuvres, Du Contrat social, Tome III, liv 1, § 4(éd. Garnier Flammarion, p51).

لكن مَن له أن يحدّد بنود هذا العقد؟ وكيف يمكنه أن يتحقّق إذا لم يتأسّس على أسس قانونيّة كما بيّن روسو؟ لا وجود لأيّ تحديد ممكن لهذا العقد الحقيقي إلّا بواسطة الإرادة العامّة. وبعبارة أخرى، تتداخل طبيعة العقد بصفة أساسيّة مع تحقيقه. لهذا ينبغي العودة إلى طبيعة الفعل بوصفه مبدأ تحديد بما أنّ «بنود هذا العقد محدّدة بطبيعة الفعل»، كما أكّد روسو، وهو الفعل الذي يتشكّل من خلاله الشّعب على النّحو الذي هو عليه. يتعلّق الأمر بفعل«أوّلي» ولحظة خاصّة في «تاريخ» العقود. وبالفعل فقد سبق وجوده أنماط متعدّدة من العقود غير أنّها خضعت كلّها إلى الشّكل الحقوقي. وعبارة «أوّلي» تعني هنا مبدأ تأسيسيّا ينتظم البشر انطلاقاً منه طبقاً للحقوق والواجبات. لقد اعتبر العقد في الكتاب الخامس من آميل Emile على أنّه الأسّ الواقعي لكلّ مجتمع مدني، وينبغي العثور على أصل مدنية المجتمع التي يشكّلها في صميم هذا الفعل. بل يذهب روسو إلى ما هو أبعد من ذلك من خلال اعتباره أنّ المجتمعات المتفاوتة التي لا تتأسّس إلّا على العنف والقوّة تتطلّب بالضّرورة عقداً: «وبما أنّه ليس لأيّ فرد سلطة طبيعية على مثيله وبما أنّ القوّة لا تنتج حقّا، فما يبقى إذن هو المعاهدات بوصفها أسّ كلّ سلطة شرعية بين النّاس»[35]. وتمثّل نظريّة الاجتماع الطّبيعي لدى غروتيوس التي انطوت على خلط بين ظهور المجتمع وماهيته خطأ عامّا لكلّ الفلسفة السّياسية بالنّسبة إلى روسو. فنحن لا نستطيع الحديث حقيقة عن الاجتماعيّة إلّا داخل العقد ومن خلاله. فالعقد هو ما يشكّل الجسم الاجتماعي فيزيائيّا وسياسيّا، إنّه فعل أصيل وراهن باستمرار.

ولهذا، ينبغي تجديد العقد وتجديد نشاطه في الفعل وليس بصفته عقداً قانونيّا، كي يكون هذا العقد فعّالا وناجعاً. والعقد الاجتماعي في الفعل ليس شيئاً آخر سوى الإرادة العامّة، وهذا ما يحدّد بالضّرورة الجسم السّياسي من الدّاخل، وبهذا المعنى فإنّ طبيعة العقد وتحقيقه ليسا سوى شيءٍ واحدٍ. فهو يحقّق على نحو إجرائي التّطابق بين الحقّ والفعل، الماهية

(35) Rousseau, Œuvres, Du Contrat social, Tome III, liv I, § 4(éd. Garnier Flammarion, p45).

والوجود. «وبهذا وحده يكون السّيد ما يجب أن يكون عليه باستمرار»[36]. ولعلّ ما هو حاسم هنا هو وجود العقد في الفعل الذي يولّد ما يجب أن يكون. فلا يمكن للسّيادة نفسها التي هي تحقيق للعقد الاجتماعي في الفعل أن تخضع لأيّ حقّ. فإمّا أن يوجد العقد وإمّا أن لا يوجد، ليس هناك منطقة وسط. وإذا اضمحلّ العقد الاجتماعي يضمحلّ الشّعب نفسه: «يعدّ انتهاك الفعل الذي انبثق عنه الشّعب تحطيماً له، واللّيسُ لا ينتج أيْساً»[37].

إنّ بنية الفعل الذي به يكون الشّعب شعباً معجزة وعجيبة، لأنّ هذا الفعل يقلب وضعية سياسيّة معروفة ومدروسة. وتتحقّق هذه العمليّة بين الفرد الذي اختار العقد والشّعب الذي نتج عن هذه العمليّة نفسها. وبهذه الكيفيّة يكون هناك تفاوت حسب ألتوسير[38]، كيف لفعل ينتج عنصراً، أن يكون مطلوباً من هذا العنصر نفسه؟ هكذا تتشكّل دائرة بين السّبب والنّتيجة. غير أنّه يمكن تفسير هذا التّفاوت بالنّظر إلى أنّ العقد لا يعمل على المستوى القانوني وإنّما على مستوى الفعل والبراكسيس السّياسي. وبهذا، فإنّ الإنسان بصفته عنصراً من الشّعب لا يتعاقد إلّا مع نفسه. وعليه «فإنّ التجمّع والاتّحاد أو شراكة الأفراد وقواهم»[39] هي موضوع العقد، ولكنّه موضوع ناتج، مؤسِّس للعقد ومؤسَّس عليه. يجب على الإنسان كفرد أن يغترب تماماً في هذا التجمّع، لكن ألا يعني هذا الاغتراب ضياع الحريّة؟ «تفريط المرء في حرّيته معناه تفريطه في صفته كإنسان»[40]. والحقيقة أنّ اغتراب الفرد هذا في الشّعب بواسطة العقد الصّحيح ليس استعباداً، بل على العكس، فهو يمثّل الفعل الذي يتجنّب من خلاله الإنسان قانون الأقوى في حالة الحرب والعبوديّة. وهذا يعني أنّه يوجد في نهاية المطاف تبادل كما في «العقد

(36) Rousseau, Œuvres, Du Contrat social, Tome III, liv I, § 7(éd. Garnier Flammarion,).

(37) Rousseau, Œuvres, Du Contrat social, (éd. Garnier Flammarion,).

(38) Althusser, Cahiers pour l'analyse, n°8.

(39) Althusser, Cahier pour l'analyse, n°8.

(40) Rousseau, Œuvres, Du Contrat social, Tome III, liv I, § 4(éd. Garnier Flammarion, p45).

المزيّف»، ولهذا التّبادل دور سلبيّ: فحتّى وإن كان الفرد مغترباً، إلّا أنّه يحافظ على حرّيته. وهكذا، فإنّ العقد الاجتماعي لدى روسو يعمل أيضاً على أنّه عقد حقوقي ممّا يؤول به إلى تفاوت ثانٍ بما أنّ هناك «تبادلاً ومزيداً ومن التّبادل الايجابي»[41].

يمثّل العقد الاجتماعي روح الشّعب. وهو يعبّر عن العلاقة بين الإرادة العامّة والمنفعة. العقد الاجتماعي فعل يجبر النّاس على أن يكونوا أحراراً وأخياراً، أي أنّه يجبرهم على تأسيس مجتمع يضبط الحاجات ويوحّد النّاس محافظاً في الوقت نفسه على حالة الاستقلاليّة. ذلك أنّه من واجب الفرد بواسطة هذا العقد أن يجد مقتضيات الاستقلاليّة بالنّظر إلى الآخرين. ومن نتائج الشّراكة أن يجد كلّ عضو في اشتراكه مع غيره العلاقة الأولى التي كانت له مع نفسه. يجب أن يتمتّع الفرد باستقلاليته ويجد هويّته في علاقته بالجميع: «إذا منح كلّ واحد نفسه للمجموعة كلّها، فإنّه لم يمنح نفسه لأحد»[42].

تحيل خصائص «العقد الحقيقي» إلى ثلاثة شروط أساسية:

1 - بما أنّ السّيادة غير قابلة للتّجزئة من حيث المبدأ، يكون العقد إذن مطلقاً وواحداً.

2 - بما أنّ السّيادة غير قابلة للاغتراب، فإنّه لا وجود لمن يمثّلها غير ذاتها، وهكذا، فإنّ الحكومة لا تعمل إلّا باعتبارها منبثقة عن السّيادة.

3 - وبما أنّ السّيادة غير قابلة لأن تختزل في مجموعة أفراد، فإنّ ذلك يجعل من العقد موحّداً ومحرّراً. وحين تتوزّع السّيادة إلى أجزاء، فذلك يعني أنّ مجتمعاً تراتبيّا قد حلّ محلّ المجتمع الحقيقي، وبهذا يحقّق الجسم السّياسي استقلاليّة الفرد استقلاليّة مطلقة.

يتبيّن إذن بوضوح أنّ العقد مختلف عن الفعل الذي يخضع من خلاله

---

(41) Althusser, Cahiers pour l'analyse, n°8.

(42) Rousseau, Œuvres, Du Contrat social, Tome III, liv 1, § 6(éd. Garnier Flammarion,).

بعض الأفراد إلى آخرين على نحو ما أراد ذلك غروتيوس، وهو ليس نتيجة إجراء يقضي بخضوع كلّ الأفراد إلى «سيّد» كما ذهب إلى ذلك هوبس، كما أنّه ليس ذلك الفعل الذي يجعل من الشّعب ممثّلاً من خلال نواب كما أقرّ بذلك لوك. العقد مطلق في موضوعه وفي شكله في النّطاق الذي لا يتعامل فيه طرف العقد إلّا مع نفسه، فما يحقّق ماهيته هو تطابقه مع ذاته.

يتّخذ مشكل الحرب وحلّه نقطة عملية مشتركة هي السّياسة. وتتجلّى هذه السّياسة بالضرورة في التّاريخ الحقيقي المؤسّس على تناقضات قائمة بين قسمين رئيسيين: الأغنياء والفقراء. وفعلاً، فإنّ تحليل العلاقات بين الأغنياء والفقراء يحتكم لدى روسو إلى نقطتين متقاطعتين سبق وأن حدّدناهما، ويتمثّلان في حالة الحرب والعقد من جهة، و«كونية» حالة الحرب و«صيغة» حلّها من جهة ثانية. ويعدّ التّقابل بين الأغنياء والفقراء (وهو أيضاً تقابل بين الأقوياء والضّعفاء وبين الأسياد والعبيد) نتاجاً لتعميم حالة الحرب التي أفرزتها هي بدورها الملكيّة الحصريّة للأراضي. لقد عوّضت المنفعة الشخصيّة القيم الطبيعيّة، ذلك أنّ إنسان الطّبيعة الخالصة ليس له منفعة شخصية لأنّه كان دائماً في حلّ من العلاقة مع الآخرين. والغنّي الذي ظهر بظهور الملكيّة لم يكن يمتلك القوّة اللّازمة للذّود عن ممتلكاته وثروته ضدّ «مجموعات اللّصوص» المتغلّبة. فالمصلحة الشخصيّة للغنيّ كانت مهدّدة إذن من الفقراء. وعلاوة على ذلك، فإنّ قانون التّنافس لا يسمح للأغنياء بالاتّحاد على نحو يتيح لهم خلق قوّة كافية للدّفاع عن أنفسهم ضدّ الفقراء. نشأ عن هذه الوضعيّة «اللّاتساوقية» فكرة «عقد» يقترحه الغنيّ على الفقير. يقدّم الغنيّ خطاباً تفسيريّا لحالة الحرب التي تهدّد الجميع حسب رأيه، الأغنياء منهم والفقراء. ويعدّ هذا الخطاب احتواء إيديولوجيّا للعقد طبقاً للمعنى الذي يكون فيه بصفة جوهريّة مخاتلاً ومخادعاً. هكذا، فإنّ زوج [أغنياء/ فقراء]، الذي هو نتاج حالة الحرب النّاجمة عن الملكيّة الخاصّة للأراضي، هو الذي يحدّد العقد في آخر الأمر. ويبدو الصّراع الطّبقي حاضراً (أي أنّه يبقى على مستوى مجرّد الحضور) على صعيد الخطاب الثاني من خلال فضاء مفهومي محدّد ألا وهو حالة الحرب ومن خلال التناقض بين الأغنياء والفقراء. ومن المؤكّد أنّ «الصّراع الطّبقي» ليس

سوى حضور لم يتشكّل مفهوميّا لأنّ ما ينقصه هو كامل المضمون الإبيستمي للقرن التّاسع عشر، ألا وهو الاقتصاد السّياسي. ثمّت إذن في هذا المستوى انزياح بما أنّ الصّراع الطّبقي تمّ تمثيله من خلال مقولات غير اقتصاديّة: الأغنياء والفقراء.

ويعتبر العقد في شكله السّياسي والإيديولوجي (الخطاب المخادع الذي يقدّمه الغنيّ للفقير) والصّراع الطّبقي نقطة انطلاق المجتمع المدني. صحيح أنّ سلسلة الاخلالات المفهوميّة التي بحثها ألتوسير على مستوى العقد الاجتماعي كان هدفها حجب الصّراع الطّبقي، لكن علينا أن نسجّل على مستوى الخطاب حول الاقتصاد السّياسي، أنّ هذا الصّراع تمّ صياغته نظريّا غير أنّه ظلّ دائماً سجين مقولات غير اقتصاديّة وعناصر ممارسة استدلاليّة مثمرة[43]. يقوم هذا العقد المزيّف بحماية مصالح الأغنياء ويمنحهم فرصة الزّيادة في ثرواتهم: «أليست كلّ المصالح الاجتماعيّة قائمة من أجل الأقوياء والأغنياء؟ ومن يشغل كلّ الوظائف المربحة غيرهم دون سواهم؟ ومن يستأثر بالنّعم والإعفاءات غير الأغنياء والفقراء؟ ثمّ ألا تعمل السّلطة العموميّة من أجل صالحهم؟»[44] وعلى العكس، لا يستطيع الفقير في إطار هذا العقد تلبية جزء من حاجاته إلّا بعناء وكدّ: «كلّ الأبواب مغلقة أمامه حتّى حين يكون من حقّه فتحها، وإذا تمكّن أحياناً من الحصول على العدل فذلك بعناء أشدّ من ذلك الذي يحصل من خلاله غيره على النّعماء، وإذا كان هناك عمل مرهق أو تجنيد فإنّ الفقير هو من يتمّ ترشيحه»[45]، سواء على المستوى الاقتصادي أو السّياسي أو الإيديولوجي أو الاجتماعي. فالغنيّ هو الذي يقود اللّعبة باستمرار ويحكم ويستفيد عموما من العقد. «يكفي أن يقوم الغنيّ بإشارة حتى يصطفّ الجميع: ألا يوجد صاحب العربة على

---

(43) Althusser, Cahiers pour l'analyse, n°8.

(44) يقول لنا روسو مثلاً: «لنلخّص في بضع كلمات العقد الاجتماعي للحالتين. أنتم في حاجة إليّ لأنّني غنيّ وأنتم فقراء، لنبرم إذن اتّفاقاً بيننا: أسمح لكم بأن يكون لكم شرف خدمتي بشرط أن تمنحوني القليل ممّا يتبقّى لكم من أجل العناء الذي أبذله كي أقودكم». لقد ذكر ماركس في كتابه رأس المال جملة روسو معوّضاً عبارة الأغنياء بالرّأسماليين وعبارة الفقراء بالبروليتاريا.

(45) Rousseau économie politique, in Œuvres Complètes, éd, l'Intégrale, p290.

طريقه؟ كلّ هؤلاء النّاس يريدون الانقضاض عليه، وخمسون من المترجّلين الشّرفاء المتّجهون صوب موطن عملهم قد يُذْهسون مثل شخص تافه تخلّف عن طاقمه»[46].

هذا ما يقودنا إلى التّأكيد -خلافا لألتوسير- أنّ هذا الصّراع بين الأغنياء والفقراء الذي تمّ التّفكير فيه على أنّه «صراع طبقي» ينضوي ضمن إبيستمية عصره، وقد تمّ تقديمه ليس فقط على نحو إيديولوجي بل وأيضاً على نحو «نظري» بواسطة مصطلحات هي بالتّأكيد غير ملائمة (أغنياء وفقراء) لكنّها متطابقة مع «التمثّل» الذي صاغته فلسفة عصره. يبدو لنا أنّ العقد المزيّف الذي يقترحه الغنيّ على الفقير يمثّل إقراراً بهذه الصّراع وانعكاساً ايديولوجيّا للتناقض الذي كان يحدو المجتمع. ووفق هذه المنظورية يمثّل العقد الاجتماعي بوصفه عنصراً تأسيسيّا للشّعب، «الحلّ» السّياسي لهذا الصّراع. ويتمثّل هدفه في الحفاظ على الحريّة «الطبيعية» لكلّ مواطن. «تصبح حماية الحريّة التي لم تكن في البداية داخل نسق روسو سوى شرط للاتّحاد المدني، في نهاية المطاف هدفاً»[47]. وما أطلقنا عليه تسمية «الفردانيّة» عند روسو ليس شيئاً آخر سوى إرادة الدّفاع عن المواطن ضدّ استغلال الإنسان للإنسان. تتكامل الحريّة الفردية والحريّة المدنيّة: «كلّ فرد عضو في المجموعة، ولا يكون فرداً إلّا بوصفه قطعة مجرّدة وجزئيّة وعنصراً من عناصر جزئية تكوّن الكلّ(...) فلا يمكنه التّفكير والفعل إلّا مع كلّ الآخرين ومن خلالهم جميعاً وبالنّظر إليهم جميعا»[48].

لكنّ روسو لم يتمكّن من التّفكير في الدّلالة العمليّة لنسقه النّظري. وبعبارة أخرى، فإنّ هذا التصوّر للصّراع الطّبقي لا يقود إلّا للاعتراف نظريّا بضرورة العقد. ويعود هذا النّقص إلى كون روسو يمنح إرادة الشّعب خصيصة مطلقة والحال أنّها غير موجودة عمليّا إلّا على نحو محدود ونسبي،

---

(46) Rousseau économie politique, in Œuvres Complètes, éd, l'Intégrale, p291.

(47) Rousseau économie politique, in Œuvres Complètes, éd, l'Intégrale, p290.

(48) R. Dérathé, J.J.Rousseau et la science politique de son temps, Vrin, p366.

حسب بنيامين كونستون[49] Benjamin Constant. وباختصار، نستطيع القول إنّ الصّراع الطّبقي على مستوى الاقتصاد السّياسي تمّ صياغته نظريّا في شكل صراع بين الأغنياء والفقراء حيث تكون دلالته النظريّة قائمة في الحريّة المضمونة داخل العقد وبواسطته لكن ينقصها المجال العملي.

يعتبر روسو، حسب أنجلز Engels ممثّل الفكر الجدلي بامتياز. فهو ليس منظّر التّفكير الخطي للتّاريخ التّراكمي للإنسانيّة، فالتّاريخ كما يفهمه روسو بمثابة إجراء متناقض ومتقطّع: «فحتّى مذهب المساواة لدى روسو، بخلاف نظرية دهرينغ Dühring التي لا تعدو أن تكون سوى تقليد باهت، لا يتحقّق دون أن يعمل النّفي ونفي النّفي حسب هيجل Hegel، عمل وظيفة القابلة»[50]. ذلك أنّ حالة الطّبيعة التي هي حالة المساواة ليست سوى الإثبات بالمعنى الهيجلي. فهو منفي عبر حالة الحرب وبظهور اللّامساواة في صفوف البشرية. وفي النهاية يدفع العقد الاجتماعي هذه اللّامساواة من أجل أن يقيم محلّها المساواة بين النّاس. «وهكذا تتبدّل المساواة مجدّداً، ليس في هذا الشّكل القديم للمساواة الطّبيعية لدى الإنسان البدائي المحروم من الكلام، وإنّما في الشّكل الأعلى لمساواة العقد الاجتماعي. فالطّغاة يلحقهم الطغيان»[51]. هذا التّأويل يجعل من روسو رائداً لهيجل، لكنّه تأويل لا يأخذ في الاعتبار أنّ روسو بحث في الجدليّة على مستوى التمثّل، ولم يفكّر فيها في ذاتها على أنّها طريقة تحليل. وحتى إن ظهرت على أنّها شكل تحليل على مستوى التّأويل الذي يمكننا القيام به أثناء قراءة روسو، إلّا أنّها لا تنكشف حقيقة إلّا على صعيد اللّامفكّر فيه.

هكذا باستطاعتنا الحصول على النّتائج التّالية:

1 - تتلخّص مقاربة روسو لحالة الحرب في نقطتين متقاطعتين: تكون الحرب في النّقطة الأولى علاقة دوليّة ثابتة بين دولتين يتواجهان دفاعاً عن

---

(49) R. Polin, la politique de la solitude, éd, Sirey, p136.

(50) Engels, anti-dühring, § 13, p167.

(51) Engels, anti-dühring, § 13, p169.

وجودهما وتحطيماً للأعداء. بينما تصوغ النّقطة الثانية الحلّ المحايث لحالة الحرب والذي يكمن في العقد، وهي صياغة كاملة تماماً للمجتمع المدني وشرط إمكان وجود الشّعب ذاته.

2 - بهذا ينزاح روسو عن فلاسفة السّياسة، ويصبح خطابه خطاباً جديداً ذا منظوريّة مستحدثة لأصالته حول حالة الطّبيعة، وعمق تحليله لحالة الحرب، وتفكيكه للعنصر التّحتي للعقد (الصّراع بين الأغنياء والفقراء).

3 - موضوع هذا الخطاب الجديد ومكانه هو التّاريخ. وتصوّره لأصل تكوينه ليس إلّا عملاً مفهوميّا للتّاريخ أمّا ما يشكّل الدّعامة النّظريّة لهذا العمل فهو العودة إلى الأصل، وانبثاق الظّواهر التي يمكنها أن تحدث، وخاصية خلق الزّمن، والانفصاليّة التي تتشكّل في ضوئها الوضعيات. ويعدّ الصّراع الطّبقي على صعيد التمثّل أوج التّاريخ.

4 - يتأتّى تحليل حالة الحرب إذن بالنّظر إلى هذا العمل المفهومي للتّاريخ. ولا يوجد لدى روسو تحليلاً لمفهوم الحرب انطلاقاً من ممارسة الحرب، فخطابه يبقى في هذا المستوى مبتوراً.

5 - يحدّثنا روسو، مثل اسبينوزا عمّا يمكن أن يكون عليه المجتمع من جهة الحقّ. ومن وجهة النظر هذه حول حقّ الماهية ينبعث مشكلاً دون حسم: عودة الحقّ إلى الفعل.

وبما أنّ نظرية روسو هي نظرية مجتمع لم يوجد بعد، فهو مطالب بتقديم هذا المجتمع على أنّه مثالي. أفلا يعكس ذلك تحوّلاً جذريّا؟ ويتمّ تقديم هذا التحوّل أو الثّورة عبر نقص في نظريّته. لنقل إنّ صمت روسو النّظري الرئيسي هو صمت حول الشّروط الماديّة لهذا التحوّل.

الفصل الرّابع

خطاب السّلام

«يعلّم العقل عموماً البحث عن السّلام،
ويستحيل بلوغه إذا لم تبق القوانين
المشتركة للمدينة في مأمن من الانتهاك»

اسبينوزا، رسالة في السّياسة

يتدخّل الخطاب الفلسفي في المجال السّياسي باعتباره عامل تنظيم وضعيّات الصّراع أو المعارضة أو التنوّع أو الحروب. ويتولّى الفلاسفة البحث عن «حلّ» لهذه الوضعيّات. وإذا لم تكن موجودة، فإنّهم ينشئونها. وبمقتضى حكمة العقل تتدخّل الفلسفة لإرساء الوحدة حين يوجد تنوّع، وإقرار التّوافق حين يوجد تعارض، وإثبات الانسجام حين يوجد تناقض وإحلال السّلام حين توجد حرب. تلتحم الفلسفة باليوطوبيا وتحفظ الأمل في سلام أبدي. فهي تمضي على حقيقة العقل وسلطته وترفض الغباوة والصّراعات والحروب. وتنشد الفلسفة نمذجة سلام الوجود ونمذجة السّعادة، وأنسنة العقل. يجد الفيلسوف نفسه ممزّقاً بين العقل والجنون. أليس من قبيل الفعل الجنوني أن يقع العمل على نشر الحروب والعنف في صفوف النّاس؟ أيّ جنون هذا الذي يمنع من الاتّحاد من أجل الخير ودرء الشر؟ يعبّر العقلاني عن فلسفة عميقة تؤسّس يوطوبيا السّلام.

حين تفكّر الفلسفة في الحرب، فإنّها لا تفعل في الحقيقة سوى أن تفكّر في السّلام. فهي تخطئ الموضوع وتغترب في فكرة «التّوافق» أو

«السّلام الأبدي» أو «التّعايش السّلمي» أو «المصالحة». هكذا يصبح خطاب السّلام على الصّعيد الفلسفي جرثومة تشكّل خطاب الحرب. فهو بمثابة الأرضيّة التأسيسيّة للفلسفة السّياسية بصفة عامّة. الخطاب الفلسفي خطاب حرب، وبما هو خطاب يُمارَس في السّياسة، فهو خطاب سلام. لقد اعتبر Max Weber ماكس فيبر السّياسة في جوهرها صراعات وحروب بين البشر أو بين الأحزاب السّياسية أو بين الدّول. ويعدّ الفيلسوف كاهن الفكر السّياسي (وفق عبارات نيتشه). تعلّم الحصافة بالنّسبة إلى المسيحيين وبالنّسبة إلى الفلاسفة عدم الاهتمام بتاتاً بالحرب، بل وعند اللّزوم تملي عليهم الحكمة البحث عن حلّ خيالي أو واقعي، نظري أو عملي لهذه الوضعية الصراعيّة.

يحبّ شعب اليوطوبيا الذي تصوّره توماس مور السّلامَ، ويقرّه في وجوده من خلال القضاء أوّلاً، على كلّ إمكانيات الحرب لديه، وثانياً، بتنظيم علاقات مواطني المدينة اقتصاديًا واجتماعيًا وسياسيًا في الدّاخل والخارج، وثالثاً وأخيراً لا يتأسّ السّلام حسب توماس مور إلّا بتنقية الشّعب من الفقراء ومن اللّصوص ومن النّبلاء الكسالى. وإذا كان ما يطبع المجتمع الانجليزي في عصره هو الصّراعات والحروب النّاجمة عن التحوّل من نمط الإنتاج الإقطاعي إلى نمط الإنتاج الرّأسمالي، فإنّ «الحلّ» لهذا المجتمع ينبغي البحث عنه خارج أنجلترا، أي في اليوطوبيا، بلا توبوس، أو بعبارة أخرى في الخيال. تقوّي حالة السّلام هذه فكر توماس مور، كما أنّها تقوّي أيضاً فلسفة هوبس ولوك في الحقّ الطبيعي. وتقيم «السّيادة» السّلام، ومن شأن هذا السّلام أن يبرّر السّلطة المطلقة. ويكفي أن نضع السّيادة بين قوسين حتّى تعمّ الحرب، وتستقرّ حرب الفرد ضدّ الفرد من جديد. لقد اعتقد لوك أنّ السّلام كامن في العدل، فيكفي القضاء على الجور حتّى نتمكّن من استعادة السّلام.

يقول نيتشه Nietzsche «الحالة الطبيعيّة هي حالة الحرب، ولا نتوصّل إلى السّلام إلّا في عصور محدّدة». فليس السّلام سوى هدنة، ولا وجود أي استمراريّة في تطوّره. وتمثّل الفلسفة التّقنية الواعية لإدارة الحرب إدارة جيّدة، والإعداد لها على نحو جيّد حين يكون هناك هدنة أو فترة سلام. يعتبر الفلاسفة هذا التّعريف غير صحيح: خطر، إذ هو يسوّغ وجود النّظام

العسكريّ والكلّيانيّة بل والفاشية أيضاً. تتمثّل مهمّة السّياسة في تنظيم «تعايش النّاس في مجتمع ما، (السّياسة الدّاخليّة) -وتعايش الدّول- (السّياسة الخاجية)». فالتّعايش هو أساس السّياسة عينها، والسّلام الحقيقي هو السّلام الذي يدوم والذي لا يتشكّل من خلال هدنات أو تأجيل الصّراعات. يعدّ السّلام حالة، أي ثابت دائم. وبقدر ما يكون المجتمع منظّماً والدّولة وظيفيّة ومعقلنة تكون مدّة السّلام أطول. فالحرب تقضي على الدّيمقراطية وعلى الحريّة وعلى حريّة تفتّح الفرد، لأنّها تفضّل الدّيكتاتورية والطّغيان والعنف على أحسن تنظيم عقلاني وديموقراطي للمجتمع.

يمكن للعقلانيّة أن تصنع الاستبداد والطّغيان، لأنّها لا تأخذ في الاعتبار «الطّبيعة البشريّة» وحريّة الإنسان الأصليّة. يتحدّث روسو عن «وصيّة الفلاسفة»، العقل الصّحيح هو عقل القلب. وعبادة العنف أمر خاصّ بالحالة الاجتماعيّة وبحالة الحرب وبالظّلم. و«الإنسان بطبيعته مسالم، يخاف من أقلّ خطر، وأوّل ما يقوم به هو الفرار، فهو لا يصبح شديداً إلّا بحكم العادة والتّجربة»[1]. يتداخل السّلام مع الطّبيعة، فهو ليس اقتضاء عقليّا فحسب، وإنّما أسّ القانون الطّبيعي على وجه الخصوص، الذي نجده «منقوشاً في قلب الإنسان وفق خصائص غير قابلة للمحو، ومن هنا فهي تخاطبه بقوّة أكبر من كلّ وصايا الفلاسفة»[2] فهل نحن إذن في حالة حرب دائمة بما أنّنا قد غادرنا نهائيّا حالة الطّبيعة؟ تكمن كلّ قوّة فلسفة روسو في البحث عن نمط عمل الحالة المدنيّة، الذي هو الوحيد الكفيل باستعادة سلام عادل ودائم. وشرط إمكان السّلام ليس شيئاً آخر غير العقد الاجتماعي: «ومن العقد الاجتماعي يحصل الجسم السّياسي على وحدته والأنا المشترك، فحكومته وقوانينه هي التي تجعل دستوره قويّا تقريباً، وحياته تكمن في قلوب المواطنين وفي شجاعتهم وآدابهم وفي المردود الدّائم نوعا ما، وكلّ الأفعال التي يأتيها بحريّة والتي يمكن إلحاقها به

---

(1) Rousseau, Que l'état de guerre nait de l'état social, in Œuvres Complètes, Seuil, l'Intégrale, tome 2 p382.

(2) Rousseau, Que l'état de guerre nait de l'état social, in Œuvres Complètes, p382.

تمليها الإرادة العامّة وانطلاقاً من طبيعة هذه الأفعال نستطيع الحكم على الشّخص الذي قام بها سواء كان حسن النّشأة أو لا»[3] وما دامت هذه الإرادة المشتركة موجودة لمراقبة هذا العقد الاجتماعي، فإنّ السّلام سيظلّ سائداً وتظلّ حياة كلّ المواطنين مرتبطة كلّيا بسلطة السّيادة.

تكشف علاقة السّلام والحرب عن علاقة مماثلة لعلاقة العقل والغباوة. فالعقل هو الذي يملي علينا السّلام، بينما تنشأ إرادة الحرب من الجنون. ترفض الفترة الكلاسيكيّة الغباوة لأنّها مصدر الفوضى والفضيحة والجريمة والعنف الأخلاقي والمادي. ويعدّ المجنون «مربك المجموعة» مثلما أنّ الحرب مربكة لسكينة المجتمع. فرفض الغباوة إذن، مماثل لرفض الحرب. وقد قام اسبينوزا بفضل حركة أساسيّة للعقل، بعمليّة استبعاد واعية للاعقل. فالعقل بالنّسبة إليه: «يتجلّى أوّلاً في إصلاح الذّهن على أنّه قرار ضدّ كلّ لا عقل العالم، وفي وعي واضح بأنّ كلّ الحوادث الأكثر وروداً في الحياة العادية لا طائل من ورائها وعديمة الجدوى»[4]. يتمثّل هدف اسبينوزا في اكتشاف الفرح «المتواصل والأسمى» الذي لا يعدو أن يكون شيئاً آخر غير كمال العقل لدى الإنسان. وقد أكّد اسبينوزا على أنّ هذا الفرح التامّ يتحقّق بفضل التّوافق والاتّحاد مع الطّبيعة في كلّيتها وبالنّفاذ إلى الطّبيعة الأسمى، أي «معرفة الوحدة التي للنفس المفكّرة مع الطّبيعة برمّتها». والسّلام سابق على الحرب، فهو الحالة الطبيعيّة للإنسانيّة وتأتي الحرب لتربكها من خلال عنف العلاقات الخرقاء بين البشر. تؤكّد الكلاسيكية على هذه الأسبقيّة مثلما يؤكّد أسبقية العقل. لكنّ الجنون يربك العقل ويسبّب اغترابه، بينما الحالة الطبيعيّة للإنسان هي حالة العقل.

يناهض روسو هذه الطّريقة في طرح المشكل، ودون أن يذهب حدّ قلب الإشكاليّة، يقوم روسو باعتماد عقل آخر ليس باستطاعة العقل تعرّفه، ألا وهو القلب الذي يعدّ المنفذ الفوري والمباشر نحو الإنساني داخل

---

(3) Rousseau, Que l'état de guerre nait de l'état social, in Œuvres Complètes, p379.

(4) Michel Foucault, histoire de la folie à l'age classique, Gallimard, Paris 1967, p202.

«طبيعة» الإنسان. هذه الملكة الجديدة التي بواسطتها يتمكّن من الدّخول إلى حالة الطّبيعة نابعة من العقل إلى حدّ ما. غير أنّه توجد أيضاً وبصفة خاصّة على عتبة الغباوة. فالإنسان الوحيد والهائم في الغابة، إنسان الإحساس والكآبة هو الإنسان الذي يمتلك العقل الصحيح و«الحلم» الصّحيح والطّبيعة الصّحيحة وفي الآن نفسه أيضاً يمتلك هذا النّوع من الجنون الذي هو الرّغبة والرّجاء والتخوّف المباشر من الطّبيعي، وباختصار الحلم والتّوق إلى الأحلام. وليس هناك من واسطة بين العقل والغباوة غير القلب. «نجد في إدراك الجنون في القرن الثامن عشر(...) مزجاً معقّداً بين ما هو أكثر إيجابية وما هو أكثر سلبيّة. وما هو إيجابي ليس سوى العقل ذاته حتى وإن كان اعتماده وفق صورة شاذّة، في حين أنّ السّلبي يكمن في كون الجنون ليس في أقصى حال سوى المثال الحقيقي للعقل. الجنون هو العقل وقد أضيف إليه رهافة قصوى سلبيّة: هذا ما هو أكثر اقتراباً من العقل وغير قابل للتّبسيط، هو العقل المتأثّر بعلامة غير قابلة للمحو ألا وهي الغباوة»(5). لقد أشار إيريك فايلErik Weil إلى أنّ «أغلب شرّاح روسو يحاولون العمل على نسيان جنونه، ومن نجده يتحدّث نادراً عنه يبذلون كلّ ما في وسعهم لتقليص أهمّيته»(6). إنّ جنون روسو ليس شيئاً آخر غير تأكيده على وجود عقل آخر غير العقل المتعقّل العزيز على الفلاسفة. فروسو ليس عقلانيّا بما أنّه يمارس نقداً جذريّا لعقل العقلانيّين.

يعدّ السّلام ضرورة عقليّة وهذا ما يؤكّده اسبينوزا، وقد اقترح كانط Kant باسم هذا العقل شروط إمكان إقامته بصورة دائمة وثابتة. في حين حاول فيخته Fichte تحت عنوان العقلانيّة الماكيافلية اكتشاف إمكانيّة السّلم والمصالحة بالنّظر إلى الواقع التاريخي عينه. هكذا، عملت الفلسفة قبل روسو بكثير على إيجاد الصّور المتطابقة مع التّوافق والسّلام. ويعدّ اسبينوزا في الآن نفسه داعماً لروسو ولكنّه يظهر أكثر واقعيّة منه وأكثر ارتباطاً بالتّاريخ الفعلي للإنسانيّة. فهو يبحث في الحرب والسّلام في إطار السّياسة

---

(5) Michel Foucault, histoire de la folie à l'age classique, Gallimard, Paris 1967, p202.

(6) Eric Weil, Essais et conférences, tome II, p117.

العامّة ومن خلال تحليل الفعل الاجتماعي والكشف عن خصوصيته.

كيف كان طرح مشكل الحرب وحلّه في المنظور العقلاني والجوهراني؟ ما هي منزلة السّلام ومنزلة الوفاق إذا أخذنا في الاعتبار تنظيم انفعالات المواطنين والأفراد؟

تكشف لنا قراءة «رسالة في اللاهوت والسّياسة» و«رسالة السّياسة» لاسبينوزا مستويين من التّحليل متكاملين: التصوّر التاريخي للفعل الاجتماعي وللطبيعة، وتحليل حق ماهية الاجتماعي. ففي إطار منظوريّة جديدة نشأت تكنولوجيا اجتماعيّة مع «فلورنسي نابغ» ألا وهو ماكيافلي، سوف يعوّل عليها اسبينوزا للكشف عن خصوصية السّياسي وفي الآن نفسه «استخلاص الأسباب والأسس الطبيعية للسّلط السّياسية»[7].

1 - يعرّف الإنسان وكلّ شيء في الطّبيعة من خلال القوّة وحدها

علينا بالتمعّن بداية، حسب اسبينوزا، في ماهية الإنسان الطّبيعية وتحديد العناصر الأوّلية والتكوينيّة للمجتمع حتى نتمكّن من فهم طبيعة الحالة الاجتماعية وغائيتها فهما جيّداً. فعلى صعيد القانون الأعلى للطبيعة أو الله الذي نصّه: «كلّ شيء بقدر ما لديه ينزع إلى الحفاظ على بقائه دون اعتبار لأيّ شيء آخر»[8]، لا يوجد «أيّ فرق بين البشر وبقيّة كائنات الطّبيعة»[9]. وإذا أخذنا في الاعتبار الحقّ الطبيعي في الطّبيعة برمّتها، فلا يوجد أيضاً أيّ فرق «بين البشر الذين وهبوا عقلاً وبين أولئك الذين يجهلون العقل الحقيقي، ولا بين الأغبياء والمعتوهين وبين الذين يتمتّعون بذهن سليم»[10].

يُعرّف البشر إذن من خلال قوّتهم وحدها، ويمتدّ حقّ كلّ واحد منهم بحسب مدى القوّة التي يمتلكها. وهذا يعني أنّ «كلّ ما يعتبره الفرد الخاضع

(7) **Spinoza**, Traité Politique, § 1, Garnier Flammarion, p7.

(8) **Spinoza**, Traité Théologico-Politique, § XVI, p262.

(9) **Spinoza**, Traité Théologico-Politique, § XVI, p262.

(10) **Spinoza**, Traité Théologico-Politique, § XVI, p262.

إلى سلطان الطّبيعة وحده بأنّه نافع له، سواء احتكم إلى توجيه العقل السّليم أو مدفوعاً بعنف الانفعالات، يكون له الحقّ المطلق في طلبه والاستحواذ عليه بأفضل الوسائل، سواء كان ذلك بالقوّة أو بالحيلة أو بأيّة وسيلة أخرى تظهر له بأنّها الأسهل»[11]. يندرج هذا التّعريف داخل النظريّة الوضعيّة للطبيعة. وفعلاً، ففي الطّبيعة حيث يكون الإنسان جزءاً صغيراً، لا وجود للحسن والقبيح بالنّظر إلى القوانين الطبيعية.

ألا يمكن القول إنّ الإنسان ليس سوى المجهود الذي تبطله قوّة وسط قوى أخرى للحفاظ على بقائها. والشّهوة عموماً هي التي تحدّد النّاس وتكون القوّة تحت تصرّف كلّ واحد طبقاً للحقّ الذي يحدّده. وهكذا فإنّ الحرب التي يعلنها كلّ إنسان ضدّ الآخر تبدو طبيعية جدّا إلى حدّ أنّها تمثّل التّعبير الأبسط عن الشّهوة وحبّ البقاء. كلّ فرد ينزع إلى الحفاظ على بقائه وكلّ من يمنعه ذلك يعتبر عدوّا له بالطّبيعة. وعبارة حالة الحرب الطّبيعية ذاتها بين البشر لا معنى لها إلّا بالنظر إلى البشر أنفسهم وليس بالنّظر إلى مجموع الأشياء الطّبيعية. وعلى سبيل المثال: «حتّمت الطّبيعة على الأسماك أن تسبح وأن تأكل كبارها صغارها، فكانت تتمتّع بالماء وكانت الكبار منها تأكل الصّغار بمقتضى حقّ للطبيعة مطلق»[12]. واعتبار هذا الحقّ يظهر بوضوح أنّ حالة الطّبيعة حيث تكون المواجهة بين النّاس بقواهم المختلفة ليست قابلة للاختزال في مجرّد حالة حرب.

غير أنّ قوّة كلّ فرد، أو بعبارة أخرى حقّه الطّبيعي ينبغي الحفاظ عليه والدّفاع عنه. وسواء بالنّظر إلى العوائق الطّبيعية أو بالنّظر إلى نظرائه ليس للإنسان الطّبيعي أيّ ضمان ولا حماية. لهذا اعتبر اسبينوزا أنّ حقّ الفرد «غير موجود حقيقة أو على الأقلّ ليس له سوى وجود نظري خالص»[13] عندما لا يكون واثقاً من الحفاظ عليه. لكلّ فرد قوّة أقلّ بمجرّد ما تكون أسباب الخوف لديه أكبر.

---

(11) Spinoza, Traité Théologico-Politique, § XVI, p263.

(12) Spinoza, Traité Théologico-Politique, § XVI, p261.

(13) Spinoza, Traité Théologico-Politique, § II, p14.

2 - الحالة المدنية "شهوة" طبيعية

حتى يتمكّن الأفراد من الحصول على قوّة أشدّ، فلا بدّ لهم من توحيد قواهم وهذا ما يتيح لهم تقوية حقّهم الطّبيعي. وبما أنّ كلّ فرد يخشى ضعف الوحدة وينبغي له الاتّفاق مع نظرائه من أجل الحصول على الأشياء الضروريّة لحياته، يمكننا القول إنّ الجميع «تحدوهم شهوة للحياة المدنيّة»، «ولا وجود لأيّ فرد لا يرغب في أن يحيا بمأمن من الخوف بقدر ما يستطيع وهذا ما لا يكون ممكناً ما دام مسموح لكلّ فرد أن يفعل ما يروق له»[14]، وهو فوق ذلك، أمر لا يتناقض مع التّاريخ: ففي كلّ مكان «ينشئ النّاس المتوحّشون والمثقّفون عادات ويمنحون أنفسهم مكانة مدنيّة»[15]. لقد منح النّاس في جميع الأزمان أنفسهم مساعدة متبادلة، حسب اسبينوزا، ولم يكن السّكولائيّون على خطأ حين أطلقوا على الإنسان تسمية: «حيوان اجتماعي».

يتعاقد الإنسان إذن، وبشكل مماثل تقريباً لما ذهب إليه روسو، على نحو حرّ إلى حدّ ما وبناء على حاجة لشبه الاختلاف هذا تحافظ العلاقات بين الأفراد بالنّسبة إلى اسبينوزا على ميول انفعاليّة ولا تكسب فوراً منزلة أخلاقيّة. يتطلّع الأفراد إذن إلى الإتّحاد في هيكل من أجل الاحتماء من الخطر الذي يجسّمه أمثالهم والطّبيعة نفسها. وبالفعل، إذا لم يرغبوا في التعاون، «فإنّ الاستعداد التّقني والوقت يعوزهم لمواصلة حياتهم والحفاظ عليها بقدر الإمكان. فليس لأيّ واحد الوقت ولا القوّة الضروريّة إذا كان عليه أن يحرث ويزرع (...) والقيام بأشغال أخرى نافعة لمواصلة العيش»[16].

ليست المدينة إذن تجمّعاً عقلانيّا، بل إنّه ناشئ عن الخوف من الخطر ومن الحاجة البيولوجيّة للحفاظ على البقاء. هكذا فإنّ كلّ مجتمع طبيعي، يتكوّن من قوانين هي في مجموعها مأخوذة (مستوحاة) من الطّبيعة وهي ليست سوى قوّة من بين قوى أخرى. وتكون هذه القوّة محدودة من خلال

---

(14) **Spinoza**, Traité Théologico-Politique, § XVI, p263.

(15) **Spinoza**, Traité Théologico-Politique, § I, p7.

(16) **Spinoza**, Traité Théologico-Politique, § V, p105.

العلاقات التي تقوم بين أولئك الذين تنازلوا عن قواهم وبين من يتمتّع بحقّ السّيادة المساوي لهذه القوى.

تتحدّد السّيادة لدى اسبينوزا كما لدى هوبس من خلال الحقّ الطّبيعي المساوي للقوّة، أي المساوي لقوّة كلّ المواطنين. وتتداخل سيادة الدّولة مع السّلطة الفعليّة لفرض الطّاعة. وتبرير هذه السّيادة يكون من خلال وجودها الخاص. وتمثّل حالة الطّبيعة عند هوبس وأيضاً عند لوك وروسو مرحلة تاريخيّة أو منطقيّة تسبق المجتمع، لكن بمجرّد ما يتحدّد العقد الاجتماعي ووضع أسسه، لن يكون لها مجال للوجود. يبدو الأمر على عكس ذلك لدى اسبينوزا، لأنّ الحقّ الطبيعي يظلّ قائماً إلى جانب النّظام الاجتماعي، فقد كتب في رسالة إلى ج. جال J.Jelles: «تطلب منّي معرفة وجه الاختلاف بيني وبين هوبس في المجال السّياسي، يكمن هذا الاختلاف في كوني أبقي دائماً على الحقّ الطّبيعي ولا أمنح في أيّ مدينة كانت الحقّ في السّيادة على الذّوات الذين باستطاعتهم بفضل قوّتهم أن تكون لهم الغلبة. يتعلّق الأمر باستمرار حالة الطبيعة»[17]، «أليس من شأن الإنسان أن يبذل ما في جهده لتغيير طبيعته؟ ولا يكون ذلك لأنّ كلّ مجهود داخله يمثّل تعبيراً عن طبيعته»[18]، فللسيّد إذن من الحقّ ما يعادل القوّة التي لديه بما أنّ الحقّ الطّبيعي لكلّ شريك يساوي قوّته. وتكون نتيجة هذه الشراكة إذن أنّ فكراً واحداً هو الذي يقود قوّة المجموعة. غير أنّ هذا الحقّ لا يتوقّف عن الوجود في الحالة المدنيّة، فالإنسان يعمل دائماً من أجل مصالحه، لكن الفرق أنّه في حالة المدنيّة يكون له المخاوف نفسها والآمال نفسها التي للمواطنين الآخرين. وبالفعل، فقد تشكّلت الحالة المدنيّة «من أجل وضع حدّ لخوف مشترك والقضاء على بؤس مشترك»[19]. وحتى يكون العقد ناجعاً ومثمراً، ينبغي إسناد السّلطة العموميّة إلى صاحب السّيد.

لكن إذا منحت السّيادة لكلّ مواطن، فلن يكون هناك وجود للمدينة

(17) Spinoza, Lettre 50 à J.Jelles.

(18) M. Gueroult, Spinoza, Dieu, (Ethique I), Aubier, p347.

(19) Spinoza, Traité Politique, § III, p27.

ونعود إلى حالة الحرب. لهذا فمن شأن صاحب السّيادة وحده أن ينظّم المدينة عبر تأسيس قوانين وعبر تقرير الحرب أو عرض مقترحات السّلام. فالسّلام والأمن هما غاية الحالة المدنيّة التي تشكّل الخير المشترك وتحافظ على الحياة في كنف الأمن[20]. ولهذا، بقدر ما يكون صاحب السّيادة قادراً على تسيير مختلف انفعالات مواطنيه، تتاح له إمكانية الحصول على طاعتهم بحريّة وعلى الظّروف الملائمة للتوقّي من الحرب داخليّا وخارجيّا على حدّ السّواء. غير أنّ السّلام حسب اسبينوزا يمثّل على المستوى الدّاخلي للمدينة هاجساً أكبر ممّا يمثّله على مستوى العلاقة بمدن أخرى.

المدينة في حاجة إلى سلام، وهذا هو السّبب الذي يؤسّس هذه الضّرورة، غير أنّ شرط إمكان هذا السّلام يكمن في الإرادة المشتركة لاحترام قوانين المدينة: «يعلّم العقل بصورة عامّة البحث عن السّلام، ويمكن التوصّل إليه إذا ظلّت القوانين المشتركة للمدينة في مأمن من الانتهاك»[21]. ولصاحب السّيادة الحقّ المطلق في أن يعاقب دون تمييز كلّ من يهدّد السّلطة لأنّه «يجب على كلّ دولة المحافظة على شكل حكمها الذي لا يمكن أن يتغيّر دون أن يكون مهدّداً بالانهيار الكامل»[22].

يشكّل العصيان الشّعبي رعب المدينة الأكبر والأشأم، لأنّه قابل للتّظاهر بصفة متزايدة من جهة أولى، ولأنّه يعطّل العمل الجيّد بالقوانين والتّنظيم لضمان قوّة المدينة والدّفاع عنها خارجيّا من جهة ثانية. «فكلّ من يحاول سلب حقّ السّيادة من أجل منحه لآخر أو تغييره»[23] يعدّ مجرماً في نظر المدينة مهما كانت دوافعه. وبالفعل فإنّ هذا النّظام العقلاني وهذه «المحافظة» المطلقة تبرّر بالنّظر إلى طبيعة الحالة المدنيّة، أي بالنّظر إلى الوسيلة التي يمنح من خلالها النّاس أنفسهم إطاراً للسّلام الدّائم كي يتمّموا طبيعتهم.

---

(20) نقتصر في هذا العمل على غاية السّلم بوصفها سابقة على الغاية القصوى المتمثلة في تحقيق حرية العقل وإكمال إنسانيّة الإنسان في المدينة.

(21) Spinoza, Traité Politique, III, P 27.

(22) Spinoza, Traité Théologico-Politique, § XVI, p270.

(23) Spinoza, Traité Théologico-Politique, § XVI, p270.

«من الضروري إذن أن يتسلّح المركّب: حاكم ومحكومون ضد كلّ عدوّ ممكن يهدّد وجودهم. وحتّى بالنّسبة إلى من يحيا خارج المدينة ولا يعترف بالحكومة التي أنشأتها»[24]، لا بموجب صفة الكنفدرالي ولا بصفة الذّات، يكون للمدينة من الحقّ عليه ما لها على كلّ من يحاول تدميرها من الدّاخل.

تنتمي النّظم التي ترصدها المدينة والأسباب التي تنتج الخوف والاحترام في الواقع إلى الحقّ الطبيعي «بما أنّه بالرّجوع إلى حقّ الحرب يمكن المطالبة بهذه الأشياء: فالمدينة لا تقبل في سلطتها حدّا غير الحدّ الذي رصده الإنسان في حالة الطّبيعة، حتى يبقى سيّدها الخاص أو حتى تتجنّب الانهيار»[25].

3 - في علاقة بالمدن الأخرى، يكون الجسم الاجتماعي في الحالة نفسها التي يكون عليها الإنسان بالنظر إلى الإنسان في الطبيعة

هذا وأنّه «بمثل هذه الكيفيّة تقريباً يمكن للمدينة أن تحمي نفسها من مهاجمة مدينة أخرى»[26]. وإذا كان الإنسان في حالة الطّبيعة معرّضاً للأمراض وللشّيخوخة... فيصعب عليه إذن أن يحقّق لوحده حقّه الطّبيعي. وباستطاعة المدينة أن تدافع عن نفسها بطريقة أيسر من الإنسان وحده، لكن من الأجدى بالنّسبة إليها إذا أرادت تجنّب المهاجمة بشكل مؤكّد تطوير قوّتها في توافق مع مدينة أخرى في إطار مخطّط إنقاذ متبادل. ويكمن بيان هذا التّوافق في انتماء المدن، كما الوضع لدى البشر، إلى حالة الطّبيعة: «إذا أرادت مدينة إذن القيام بحرب ضدّ مدينة أخرى والالتجاء إلى الوسائل القصوى من أجل إخضاعها إلى سلطانها، فلها الحقّ في القيام بذلك بما أنّه يكفي أن يتوفّر لديها إرادة الحرب حتى تنجزها»[27].

---

(24) Spinoza, Traité Théologico-Politique, § XVI, p270.

(25) Spinoza, Traité Politique, § IV, p35.

(26) Spinoza, Traité Politique, § III, p30.

(27) Spinoza, Traité Politique, § III, p31.

نلاحظ إذن أنّ عرض اسبينوزا يعتمد ضرباً من المماثلة بين البشر في حالة الطّبيعة الذين يحفظون أنفسهم من الدّمار، والمدينة. وهذا المسار جائز بالنّظر إلى تعريف الحقّ الطّبيعي ذاته بصورة عامّة: كلّ شيء ينزع إلى الحفاظ على بقائه بقدر ما يستطيع بجميع الوسائل. غير أنّ هذه المماثلة تنهار منذ اللّحظة التي تصبح فيها المدينة قويّة بطريقة تمكّنها من إحراز استقلالها بالنّظر إلى مدن أُخَرَ وتقطع مع العقد عبر حقّ الحرب. بينما ليس بمقدور الفرد أن يحقّق قوّته إلى الحدّ الذي يتجاوز فيه المدينة. وللتّدقيق أكثر نستطيع القول إنّ الحقّ الطبيعي هو «حقّ الحرب» في نظر البشر والمدينة حين يكون هؤلاء بصدد الدّفاع عن أنفسهم ضدّ الدّمار. غير أنّه يصبح حقّ في السّلام، عندما يتداخل مع الحقّ المدني وحين يتقوّى بتوافق جميع المواطنين وجميع المدن.

لهذا يفصل بين الحرب والسّلام. تمثّل الحرب إمكانية بيد الإرادة الفرديّة، فهي ليست بحاجة إلى شيء آخر كي توجد غير عدوّ تقوم هذه الإرادة نفسها باختياره. وتتنزّل الحرب على صعيد جديد، فهي مجال تجاوز اتّفاق متبادل: «لِنحدّد حق السّلام، ينبغي أن يكون هناك مدينتان على الأقلّ ترتبطان بميثاق أو كنفدرالية»[28]، «وبقدر ما يكون عدد المدن المتفقة حول السّلام أكبر تكون خشية كلّ منها أقلّ من المدن الأخرى»[29] وترتبط هذه المعاهدة بالخوف والأمل باعتبارهما دافعين لنشأتها. وبمجرّد ما تضمحلّ هذه الأسباب بإمكان كلّ مدينة أن تكون في حلّ من المعاهدة متى أرادت. لهذا تواصل كلّ مدينة تعزيز قوّتها كي تكون الأكثر استقلاليّة وتمنع الآخرين من أن يكونوا كذلك. إذن لا تكون المعاهدة إلّا ظرفيّة.

4 - ليست الحرب مجرّد غياب للسّلام

تعمل المدينة على أن تحظى بأكثر ما يمكن من الاستقلال، لكن ليس بمجرّد سياسة حرب يمكنها التوصّل إلى ذلك، لأنّ الاستقلال يرتبط ارتباطاً

(28) Spinoza, Traité Politique, § III, p31.

(29) Spinoza, Traité Politique, § III, p31.

وثيقاً بحسن السّير الدّاخلي للمجتمع. فالهاجس الأوّل إذن يكمن في تأسيس مدن وإنعاشها كي تمكّن المواطنون من الحياة الآمنة. ولكن من المهمّ جدّا أن يكون عدد المواطنين في كلّ مدينة من المدن المدافع عنها «مكوّنين للجيش دون استثناء أي مواطن منهم، وإبعاد كلّ غريب عنه»[30]، ولأجل ذلك ينبغي أن يتسلّح الجميع وأن يكونوا قد تدرّبوا على استعمال الأسلحة في فترات محدّدة. «ويكون القوّاد -وهم يمثّلون جزءاً من الاستراتيجيا- قد تعلّموا فنّ التّكوين العسكري، وإبعاد المجرمين والصمّ والمعتوهين والخدم ذوي الأعمال الخسيسة عن القيادة»[31].

لكن ليس من شأن الجنود أو العسكر أن يحملوا الأسلحة تحت وطأة امبراطورية الخوف[32]، لأنّه في مثل هذه الحالة، لا يمكن القول إنّ السّلام يسود المدينة، أو أنّ الحرب لا مكان لها، إنّ السّلام ليس مجرّد غياب للحرب، لذلك عندما تحدّث اسبينوزا عن الوفاق لم يكن له من قصد سوى «حياة لا تعرّف من خلال الدّورة الدّموية والقيام ببقيّة الوظائف المشتركة بين جميع الكائنات الأخرى»[33]، لأنّه إذا كان الهدف يكمن في الوفاق، فينبغي أن «نفهم منه أنّه ناشئ من خلال جمهور حرّ»، ولهذا، فإنّ حكومة تأخذ في اعتبارها حريّة مواطنيها، تكون مقاصد السّلام والحرب عندها شأناً عموميّا وواضحاً.

تعتبر إقامة الوفاق والسّلام في مجتمع ما ضرورة عقليّة من أجل ضمان الحفاظ على وجوده. وهنا يمكننا القول إنّ إقامة مثل هذه المدينة يمثّل العلاج الوحيد للحرب على المستوى الدّولي وبين المدن نفسها. ومن أجل تحقيق هذا الوفاق، يجب على المدينة أن تتّبع سياسة داخليّة تأخذ بعين الاعتبار الحريّة الطبيعيّة لمواطنيها. فهدف نظريّة اسبينوزا السّياسية ليس شيئاً آخر غير تحقيق الوفاق والعقل في الإنسان.

---

(30) Spinoza, Traité Politique, § III, p32.

(31) Spinoza, Traité Politique, § III, p44.

(32) Spinoza, Traité Politique, § III, p44.

(33) Spinoza, Traité Politique, § III, p38.

لا يفكّر اسبينوزا في السّلام على أنّه غياب الحرب، إذْ النّاتج من استبعاد الحرب استعادة السّلام، ولا يعتقد، أيضاً، في سلام دائم، بل على العكس من ذلك، هو يبقى قريباً من الحقيقة الاجتماعيّة ويبتعد عن السّلم الطوباوي الذي يبني تجريديّا بواسطة المخيّلة عالماً هادئاً دون تناقضات ودون عنف ودون حرب. هكذا يصنع هذا السّلم عودة إلى يوطوبيا توماس مور. فهو يصمّم عالماً أفضل يسود فيه السّلام الدّائم. ورغم أنّ هذا التّصميم يقوده العقل ويطرحه (العقل العملي لدى كانط) فإنّ ذلك لا يمنع من كونها فكرة وهمية، «ومن وجهة النّظر هذه، يقول فروند Freund إنّ فكرة سلام دائم هي أيضاً وهميّة تماماً مثل حرب دائمة لأنّ الواحدة منهما تفترض إمكانيّة القضاء نهائيّا على العنف في العلاقات القائمة بين المجموعات الاجتماعيّة، بينما تفترض الأخرى أنّ الأعداء يظلّون دائماً هم أنفسهم عبر كلّ الأزمان»[34].

وعلى العكس من ذلك، يعتقد فيخته أنّ السّلام الدّائم «فكرة رئيسيّة مؤسّسة في ماهية العقل، وهي تتطلّب قطعاً التحقّق». ويؤكّد كانط معقوليّة مشروع السّلام الدّائم عبر ربطه بالعقل الخالص العملي: «البحث أوّلاً في مملكة العقل الخالص العملي وعدله والهدف (منفعة السّلام الدّائم) يعود إليه تلقائيا»[35]. فماذا عن الحرب بالنّسبة إلى كانط؟ تمثّل الحرب وجه الطّبيعة نفسها. وعلى الإنسان أن يعمل أخلاقيّا على الخروج من حالة الطّبيعة لإرساء حالة الحقّ. فحالة الطّبيعة حالة عنف، إنّها «حالة حرب أو أنّها مفتوحة دائماً على العدوان، وهكذا تكون تهديداً مستمرّا بالعدوان»[36]. ولا يعني ذلك أنّ الطّبيعة قبيحة (سيّئة الخلق)، وإنّما لأنّ الإنسان حرّ في حالة الطّبيعة الخالصة ويهدّد بممارسة العدوان. «الإنسان (أو الشّعب) في حالة الطّبيعة الخالصة(...) يؤذيني بسبب هذه الحالة نفسها بوجوده إلى جانبي، حتى دون أن يقوم بشيء تبعاً لظرف الفوضى الذي يجعلني باستمرار خاضعاً

---

(34) Spinoza, Traité Politique, § III, p38.

(35) Freund, La paix: œuvres Complètes in guerre et paix, 68 /3, p21.

(36) Kant, projet de paix perpétuelle, Vrin, p69.

لوطأة تهديده»[37]. الطّبيعة خيّرة غير أنّ العمل الإنساني هو الذي يعطيها هذه الخصيصة العنيفة: «يبدأ تاريخ الطّبيعة إذن بالخير لأنّها من صنع الله، بينما يبدأ تاريخ الحريّة بالشرّ لأنّه من صنع الإنسان».

يعترف كانط بحقيقة الحرب، فمن يرفض الحرب يرفض الحياة ويرفض الطبيعة، «والحرب إذن ليست في حاجة إلى دافع محدّد ومخصوص، لكنّها تبدو منقوشة على الطّبيعة الإنسانية»[38]، ويمكن لملاحظة النّوع الإنساني أن تدعم هذه الفكرة. لا يتعلّق الأمر بصياغة نظريّة للحالة الطبيعيّة كي نقيم نموذجاً أو فرضية تؤسّس التّاريخ، بل يتعلّق ببساطة بمعاينة تاريخ الإنسان وتطوّره ومستقبله. يعتبر كانط أنّ دراسة التّاريخ سابقة على دراسة السّياسة، فهدفها أخلاقي وما التّاريخ إلّا تحقيق لهذه الأهداف التي يكون فيها الإنسان حرّا. يدعى الإنسان لتحقيق حرّيته لما فيه خير الإنسانية ألا وهو خلق مجتمع مدني، وتجاوز فرديّته: وبعبارة أخرى يجب عليه أن يعمل على إقامة ما أسماه كانط «مجتمع الأمم». فالتّاريخ إذن هو تاريخ الأخلاقيّة وتاريخ حقّ الشّعب ورغبته. وهذا التّاريخ هو الذي سيكشف لنا عن طبيعة الإنسان ومستقبله. وفي هذا المعنى، ليس تاريخ النّوع الإنساني سوى «نسيج من الجنون» ومن الخبث والدّمار. لقد «قُدَّ الإنسان من خشب معوجّ أي منثن على ذاته»[39]، وشرط السّلام هو «إصلاح اعوجاج الإنسان بطريقة تمكّنه من الاقتراب أكثر فأكثر من الاستقامة»[40].

الإنسان شرّير، ويظلّ هذا الشرّ قائماً في ظلّ غياب دولة قهريّة. ولا ينبغي البحث، حسب فيخته في طبيعة الإنسان الشريرة بل على الدّولة أن تعتبره شرّيراً من أجل القيام بعملها على أحسن وجه. وعليها أن تعدّه كذلك، إذا كانت ترغب في أن تكون محترمة وتؤدّي مهمّتها كاملة: «ليس من الضّروري البحث عن إجابة على مسألة معرفة ما إذا كان النّاس فعليّا

(37) Kant, projet de paix perpétuelle, Vrin, p13.

(38) Kant, projet de paix perpétuelle, Vrin, p13.

(39) Kant, projet de paix perpétuelle, Vrin, p42.

(40) A. Philonenko, Kant et le problème d la paix in guerre et paix, N°1, 1968, .

أشراراً أو أخياراً فكلّ دولة باعتبارها مؤسّسة مبنيّة على الإكراه تفترض ذلك بالضّرورة، ووحدها هذه الفرضيّة تؤسّس وجود الدّولة»[41]. تفصل هذه الواقعيّة السّياسية فيخته عن كانط، ولهذا يعتبر فيخته أنّ أفضل وسيلة لسيادة السّلام تكمن في الفعل من خلال التأمّل في التّاريخ السّياسي للدّول وليس في تاريخ الإنسان. وما يجعل فيخته قريباً من ماكيافلي ويفصله عن كانط، تفسيره الحرب من خلال الطّبيعة الشّريرة للإنسان، وإرجاع الصّراع إلى مكانه الأساسي ألا وهو السّياسة الدّولية.

يبيّن لنا كانط، على عكس ذلك، أنّ الميل إلى الحرب مغروس لا محالة في الإنسان وأنّ صراع الإرادات من هنا بالذّات صراع متواصل. ومن خلال تقابل هذه الإرادات مع بعضها بعضاً تتوصّل إلى الوقوف جنباً إلى جنب؛ ومن العنف ينشأ السّلام، «هكذا الشأن بالنّسبة إلى الأشجار في الغابة التي يسعى كلّ منها إلى أن يفتكّ من الأخرى الهواء والشّمس، فيترتّب عمّا تبذله من جهد في تجاوز بعضها بعضاً، نموّا جميلاً ومستقيماً»[42]. وعندما تكون الحرب مفهومة يمكننا أن نأمل في سلام دائم ونتصوّره. فهل يتعلّق الأمر بمفارقة أم بتناقض؟ ينتج العنفُ الدّولة التي يتمثّل هدفها في تأمين السّلام للمواطنين. ليس الأمر هنا سوى فكرة دقيقة يمكن أن نوضّحها عبر اللّجوء إلى تاريخ الإنسان إنّ هذا الكائن المتسربل بالرّغبة عليه أن يقرّر مصيره من خلال العقل «فكلية تعايش البشر الواقعي، والقائم طبقاً لقوانين فعليّة هي التي تبرّر عطاءهم بوعي، ووفق دراية بما يريدون، وبأنّهم يريدون باعتبارهم كائنات متناهية وعاقلة، وباعتبارهم يعملون من أجل هدف تحدّه الأخلاق وتستخلصه لكن دون أنّ تدّعي فرضه عليهم، وهم أيضاً كائنات تفعل من أجل تحقيق العقل الذي أودعته الطّبيعة فيهم والذي يطمح إلى عالم يكون بمثابة "كليّة أخلاقيّة جميلة في منتهى كمالها[43]»[44].

---

(41) Kant, projet de paix perpétuelle, Vrin, p85.

(42) Fichte, Nachgelassen Werke, p21, cité par Philonenko in guerre et paix n°3.

(43) Kant, idée pour une histoire universelle. Vrin, p229.

(44) Kant, Métaphysique des mœurs, théorie des vértus, § 35, IV, p595.

في هذا الإطار قام كانط بالنّظر في السّلام الدّائم. ورأى أنّ الحرب امتحان يهدف إلى الرّغبة في الخروج من حالة الطّبيعة وإقامة حالة الحقّ أي حالة مجتمع السّلام. لقد قامت الحرب إذن بالوظيفة التي من الضّروري أن يكون العقل قد قام بها: «وهكذا فبواسطة أداة الحروب، تدفع الطّبيعة(...) الدّول نحو فعل ما كان ينبغي للعقل أن يقوم به(...) دون أن يكلّفها ذلك امتحانات عسيرة، أي الخروج من حالة الفوضى والتوحّش للدّخول إلى مجتمع الأمم»[45]. وقالب هذا الحلّ يوجد في العقل العملي الذي يملي علينا هذه الحقيقة الوحيدة: «لا يمكن أن يكون هناك أيّ حرب». ولا يمكن أن يكون «الحلّ» بالنّسبة إلى الحرب إلّا سياسيّا. ويكون السّلام الدّائم على مستوى دولي أمراً لازماً لتكوين «فيدرالية الدّول الحرّة». ولا يكون السّلام ممكناً على مستوى الدّولة إلّا في النّطاق الذي تكون فيه السّيادة الحرّة كامنة في الشّعب ومن أجله، أي في مؤسّسة جمهوريّة. تتأسّس الجمهوريّة على حريّة أعضاء الدّولة، وعلى التزام الجميع بالقانون وعلى المساواة بين الجميع باعتبارهم مواطنين. الجمهوريّة هي شرط إمكان فيدراليّة الدّول الحرّة وفي الوقت نفسه هي شرط إمكان السّلام الدّائم.

نقد فيخته هذه الفكرة «الطوباويّة» حول فيدراليّة الشّعوب، ذلك أنّ الواقعيّة السّياسية تعلّمنا أنّ الحرب تكون دائماً حاضرة في علاقات القوى بين الدّول. توجد الحرب بمجرّد ما يختلّ توازن القوى «فلا وجود لقوانين ولا حقّ في العلاقات بين الدّول الأخرى، وكلّ ما هناك حقّ الأقوى»[46].

تسير هذه الواقعيّة المكيافليّة تدريجيّا نحو التصوّف أو المثاليّة الذي أنتجته «مغامرة مزعجة للعقل» ويكتمل في أمميّة خالصة. وفي هذا المعنى فإنّ تحقيق السّلام يتوقّف على إقامة وطنيّة حقيقيّة تمثّل شرط إمكان المواطنة العالمية التي: «هي الإرادة المحدّدة التي يبلغها وجود النّوع الإنساني فعليّا في النّوع الإنساني. وتتمثّل الوطنيّة في إرادة نظر هذا الهدف يتحقّق أوّلا في

(45) Eric Weil, problèmes kantiens, Vrin p119.

(46) Kant, Idée pour une histoire universelle, p231.

الدّولة التي نكون أعضاء فيها، ثمّ يمتدّ (...) إلى الإنسانيّة بأسرها»[47].
يعتبر خطاب فيخته حول هذه النّقطة مبرّراً بما أنّه يسند دور الفاعل التّاريخي لتحقيق المواطنة العالميّة إلى السّلطات البروسيّة بالنّظر إلى أنظمتها الإقطاعيّة وكليانيتها: «إذا لم ينقذ الألماني الثقافة الإنسانيّة، فليس باستطاعة أيّ دولة أوروبية إنقاذها»[48].

وبهذا الحقّ العقلاني الكوسموسياسي الذي، هو ليس سوى تبرير للكليانيّة البروسيّة، يعوّض فيخته إذن طوباويّة كانط السلميّة بمثالية أكثر مخادعة، «لا تخرج مثالية فيخته، -كما قال بوفراس Bouveresse عن الأخلاقيّة السلبيّة كي تنفذ إلى السّياسة البنائية- إلّا بواسطة أمثلة صوفيّة انطلاقاً منها تجد الحكومة الملكيّة المستبدّة نفسها مكلّفة بالاهتمام بصناعة دولة ثورية»[49]. ويذهب هيجل إلى ما هو أبعد من ذلك في نقد هذه الفكرة. إنّ تصوّر كانط في نظر هيجل بشأن هذا السّلام الدّائم لا يتحقّق إلّا برابطة دول يعترف الجميع بسلطتها، وتتولّى تسوية أيّ صراع، وتذليل كلّ الصّعوبات، التي من المسحيل حلّها عن طريق الحرب، بل وليتحقّق هذا السّلام لابدّ «من انخراط الدّول المبني على دوافع أخلاقيّة ذاتيّة أو دينيّة لكنّها تظلّ دائماً مرتبطة بإرادتهم السّامية الخاصّة، وهكذا تبقى موصومة بالجواز»[50].

---

(47) Fichte, Nachgelassen Werke, p229, cité par Philonenko in guerre et paix n°3, p39.

(48) Fichte, Nachgelassen Werke, p21, cité par Philonenko in guerre et paix n°3.

(49) J. Bouveresse, l'achévement de la révolution copérnicienne et le dépassement du formalisme. La théorie du droit naturel, Cahiers pour l'analyse, n° X, p104.

(50) Hegel, Principes de la philosophie du droit, Idée, p361.

الفصل الخامس

الحرب صراع حتى الموت

«تعرّف الفينومينولوجيا من فكر العالم (Weltgeist) – "النابوليونية" والامبرياليّة. ويشاهد الفيلسوف تحت نوافذه مرور حيويّة هذا الفكر (Weltseel) الامبريالية مجسّدة»

خطاب الحرب *Glucksmann*

يمكن التّفكير في الحرب وحدها دون اللّجوء إلى خطاب السّلام، ويمكنها أيضاً أن تفرض نفسها على الفلسفة من أجل الاعتراف بها على النّحو الذي هي عليه في حقيقتها. تجد الحرب مع هيجل التوبوس الخاصّ بها في التّفكير الفلسفي. ويعمل هذا النّموذج داخل الفلسفة بصفته مفهوماً، وتتحوّل إلى كوجيتو. نحن نقوم بالحرب إذن نحن موجودون. «أنا، الحرب تفكّر»[1]. تؤسّس الفلسفة والحرب قوّتهما الموحّدة.

تمثّل فينوميتولوجيا الرّوح وعي الإنسان التّام الذي ينفذ إلى داخل العلم وداخل المعرفة المطلقة، ويتشكّل هذا الوعي من خلال الصّراع من أجل الحياة أو الموت وداخله. ويمكن تحديد هذا الصّراع على مستوى

(1) Glucksmann, le discours de la guerre, op. cit. p93.

«فينومينولوجيا الرّوح» في حقلين متكاملين وغير منفصلين لكن علينا التّمييز بينهما لضرورة تحليليّة: حقل الوعي وحقل التّاريخ.

فعلى مستوى حقل الوعي استطاع هيجل أن يقيم وصفاً فينومينولوجيا للإنسان بوصفه كائن الرّغبة، أي الإنسان على نحو ما يظهر بعناصره التّكوينية. غير أنّ هذا الحقل يظلّ غير مكتمل، وغير تامّ لأنّه لا يأخذ في الاعتبار الحقيقة التّاريخية للإنسان. وفعلاً، فإنّ الحقل الأوّل لا يبدو ممكناً دون الحقل الثاني، فهو شرط إمكانه. ويمثّل الوعي أداة بناء التّاريخ بما هو كلّية. يتنزّل الصّراع حتى الموت في الحقل الأوّل وفي الحقل الثاني لكن طبقاً لمستويين مختلفين: على المستوى الأوّل يبلغ الصّراع أوجه في جدليّة العبد والسّيد ويفشل في النّطاق الذي يصبح فيه السّيد عبداً للعبد ويصبح العبد سيداً للسيّد، وفي المستوى الثاني يبلغ أوجه في الحرب، هذه السلبيّة الضروريّة، وينجح بما أنّه يقودنا نحو الحقيقة الكليّة والنهائيّة ونحو اكتمال التّاريخ، أي نحو نابوليون.

يكون التّفكير في الحرب ضمن حقل الوعي على أنّها صراع من أجل الحياة أو الموت، ورغبة في الاعتراف، وعلى أنّها أداة الإنسان لكي يتحقّق تحقّقا تامّا ويرضي نفسه في مجال الاعتراف الكلّي. لقد وقع التّفكير في الحرب على أنّها صراع حتى الموت وهو تفكير ناتج عن مقدّمة منطقيّة غير قابلة للتّبسيط: وجود عدّة رغبات باستطاعتها أن تكون موضوع رغبة بعضها بعضاً بصورة متبادلة. فهيجل يفكّر في مفهوم الحرب الذي يتمفصل في خطاب وحيد للاعتراف. لقد كان التّفكير السّياسي في الحرب منذ هوبس إلى روسو انطلاقاً من فرضيّة منطقيّة ومن بناء خيالي للتّاريخ، «نقبل بصورة عامّة حالة طبيعة نقدّم فيها الإنسان بصفته ممتلكاً لحقوقه الطّبيعية أثناء الممارسة اللّامحدودة والتمتّع بحريته. وهذا التصوّر لا يمكن القبول به على أنّه تاريخي، وإذا دقّقنا في الأمر، يبدو من الصّعب إقامة وجود مثل هذه الحالة سواء في العصر الحالي أو في أيّ عصر آخر من الماضي»[2]. ينشغل التّفكير

(2) Hegel, Leçon sur la philosophie de l'histoire, Vrin 1945, p46.

السّياسي إذن بأصل حالة الحرب بالنّظر إلى حالة الطّبيعة دون التوصّل إلى التّفكير في مفهوم الحرب، بمعنى الارتقاء إلى مستوى ماهية الصّراع حتى الموت. تتمثّل أصالة هيجل حقيقة في القطع مع هذه الصّياغة المنطقيّة للمشكل من أجل العثور على ماهية الصّراع حتى الموت انطلاقاً من وصف وجودي للإنسان. لكن مع ذلك يوجد أسّ مشترك: السّلام بصفته حلّا مشتركا، «حكاية الحرب التي تمّ تجاوزها عبر السّلام موجودة في كلّ مكان، وصراع الأفكار يمنح الاعتراف للأفراد وللعائلة وللعائلات المالكة والحقّ المدني والمدن الإغريقيّة والإمبراطوريّة الرّومانية والامتيازات والثورة والإمبراطوريّة الحديثة»[3]. هناك قالب منطقي وحيد إذن يقدّم صياغة الحلّ لكلّ وضعيّة حرب إنّ كلّ فلسفة تفكّر في الحرب تجد السّلام بمثابة الحلّ والنّتيجة. والتّفكير في الحرب في ذاتها بصفتها ممارسة واقعيّة لها قوانينها ونظمها وتكتيكها، يعدّ أمراً غريباً على الفلسفة.

تمثّل الرّغبة شرط إمكان الصّراع حتى الموت، فهي التي ستسمح للوعي بالذّات بالدّخول في علاقة مع العالم المحسوس ومن هنا بالذّات يمكّن من التّفكير في ذاته. الرّغبة حركه تفكير الوعي في ذاته انطلاقاً من العالم المحسوس وعبر وساطته. وهو يحمل على موضوع موجود وغير موجود في آن، يكون مرسّخاً للنّفي وللاستهلاك ما دامت الرّغبة ليست شيئاً غير نفي واستهلاك، غير أنّ هذا الموضوع يجب عليه أن يظلّ ماكثاً في النّفي ذاته، وتشبع استمراريّته الوعي بالذّات بصفته رغبة راغبة في ذاتها. وفعلاً فإنّ موضوع الرّغبة لا يوجد في النّطاق الذي تكون فيه حقيقته كامنة في النّفي حتى يتمكّن الوعي بالذّات من أن يوجد معها، ويتأمّل ذاته عبر نفي هذا الموضوع.

لا تحمل هذه الرّغبة فقط على موضوع ثابت نقوم بنفيه مرّة نهائيّة، غير أنّه يمكن أن يحمل على موضوع يظلّ قائماً بعد نفيه. فهو يحمل إذن على الوعي بالذّات الذي يكون هو ذاته وآخر في الوقت نفسه. فالوعي بالذّات هو

---

(3) Glucksmann, le discours de la guerre, op. cit. p125.

الذي يصبح مضاعفاً عبر العثور على وحدته مع ذاته. لكنّ هذا «الوعي بالذّات آخر» بما هو وعي بالذّات هو أيضاً رغبة. فهو ينفي إذن الوعي بالذّات آخر من أجل أن يثبت ذاته ويُعْترف به بما هو وعي. «الوعي بالذّات هو في ذاته ومن أجل ذاته لأنّه في ذاته ومن أجل ذاته بالنّسبة إلى وعي بالذّات آخر، وعندما يكون هو نفسه آخر، أي أنّه لا يكون إلّا متى كان محلّ اعتراف»[4].

تشكّل لعبة قوى، فنجد «الأقليّة» بالمعنى الذي استخدمه كلاوزوفيتش للعبارة: فكلّ وعي بالذّات ينفي كلّ غيريّة من أجل أن يثبت ذاته وذلك حين ينزّل نفسه على أنّه وعي خالص بالذّات. غير أنّه يفشل في النّطاق الذي تكون فيه الذّات من أجل وعي بالذّات آخر، وهذا الأخير يرغب هو أيضاً في نفي أيّ غيريّة كي يثبت ذاته. هكذا تفضي لعبة القوى هذه إلى نشأة لعبة النّفي وهذه التبادليّة تقود إلى أوليّة يطرحها كلاوزوفيتش: الصّعود إلى الأقاصي. يفكّر الوعي في أقصى قوّة ويتجسّد عسكريّا في القنبلة الذريّة.

يجب على الوعي بالذّات الذي يمتلك اليقين بذاته أن يعمل على ضمان الاعتراف به على أنّه وعي خالص بذاته حرّا ومستقلّا ويعترف بالآخر بما هو وعي حرّ. يشكّل هذا الاعترافُ التّواصلَ بين الوعي والوعي الآخر من أجل تفادي التّحطّم الذّاتي والصّعود إلى الأقاصي. إنّ له الوظيفة نفسها التي يقوم بها الرّدع بالمعنى الاستراتيجي. «يمثّل كلّ قصيٍّ حدّا أوسط بالنّسبة إلى الآخر، وبواسطته يتأتّى له الدّخول في علاقة مع ذاته ويماثل ذاته، ويمثّل كلّ فرد بالنّسبة إلى ذاته وإلى غيره ماهية مباشرة تكون لذاتها، غير أنّها تكون في الوقت نفسه لذاتها فقط عبر هذه الوساطة. فهما يتعرّفان بعضهما بعضاً على أنّهما محلّ اعتراف متبادل»[5]. ينبغي القول إنّ مفهوم الاعتراف هذا بصفته ضرورة مرجعه إلى هوبس الذي نظر إليه على أنّه شيئاً

---

(4) Hegel, La phénoménologie de l'esprit, tome 1, trad. d'Hyppolite, Aubier Montaigne,p155.

(5) Hegel, La phénoménologie de l'esprit, tome 1, trad. d'Hyppolite, Aubier Montaigne,p157.

ما يفضي إلى إرساء علاقة سيّد وعبد مباشرة ضمن كومنولث التملّك[6]، وغير مباشر ومنقول ضمن كومنولث المؤسّسة[7]. وفي كلّ الحالات فإنّ هذه العلاقة غير قابلة للتّجاوز. لقد نظر روسو إلى الاعتراف على أنّه ضرورة للإنسان، وقد بيّن من خلال نقد البرهنة الكلاسيكيّة في دراسة مشكل الحرب وخاصّة دراسة هوبس، أنّ النّتيجة المباشرة للحرب الكونيّة والمعمّمة للفرد ضدّ الكلّ تقود إلى القضاء على [مبدأ] الاعتراف. ويبقى القاطن الوحيد معزولاً، «وهو يحمل الشّهادة على إمبراطوريّته في فضاء الوحدة الفسيحة التي لن يسكنها بتاتاً»[8].

وبالاعتماد على المرجع نفسه، ذهب اسبينوزا أيضاً إلى ضرورة اعتراف الإنسان بالإنسان، لكن إذا تمكّن هيجل من تجاوز المرجع من خلال التعمّق الجدلي، فإنّ اسبينوزا قام بهذا التّجاوز عبر العودة إلى الأصل. فمرحلة علاقة سيد وعبد لا تكون لدى اسبينوزا ضرورة بما أنّنا يمكننا العودة إلى وضعيّة أكثر بدائيّة لم تظهر فيها بعد هذه المرحلة. «لا تمثّل علاقة السيد والعبد -كما ذهب إلى ذلك اسبينوزا- سوى إمكانيّة مسجّلة في الطّموح، وهي إمكانية لا تتحقّق إلّا إذا تدخّلت أسباب خارجيّة في العمليّة، وهو ما ينتج طبعاً دائماً في الفعل، وفي الفعل فقط»[9].

كيف يحدث هذا الاعتراف؟

«على اعتبار أنّها عمليّة يقوم بها الآخر، يسعى كلّ فرد إلى موت الآخر... فسلوك كلا الوعيين محدّد إذن بطريقة يثبت ذاته لذاته ويثبت الواحد منهما ذاته للآخر من خلال وسيلة الصّراع من أجل الحياة أو الموت. وعبر المجازفة بحياته يثبت الوعي بالذّات لنفسه وللآخر أنّه أكثر من كائن حيّ، وأنّه أسمى من الحياة وأنّه وعي خالص لذاته. لكنّ الوعي الآخر بدوره لديه الرّغبة في أن يكون محلّ اعتراف على أنّه وعي خالص بذاته. وهو أيضاً

(6) Hobbes, Leviathan, Chapitre 20, p106.

(7) Hobbes, Leviathan, Chapitre 20, p104.

(8) J.J.Rousseau, Œuvres Complètes, Tome III, p601.

(9) A. Matheron, Individu et Communauté chez Spinoza, éd, de Minuit, p164-165.

سيجازف بحياته. وكلّ وعي يجازف بحياته يعرّض حياة غيره للخطر. فكلّ وعي يقبل بموته الخاصّ مثبِتٌ لذاته بأنّه وعي خالص لذاته ومثبت للآخر اعترافه له بهذه الخصيصة. ويكون اللّقاء بين الاثنين صراعاً حتى الموت. والإنسان يبحث عبر الصّراع على أن يعترف به الآخرون. فمفهوم الاعتراف ليس مجرّد معرفة «بل هو عمل مُعْتَرِف ومعرفة نشيطة»[10].

لمفهوم الاعتراف دور التّجاوز والتّنظيم، لأنّ صراع الوعي بالذّات من أجل الاعتراف سيكشف عن ضرورة الحياة. هكذا سيكون نفي الآخر جدليّا وليس فيزيائيّا، لأنّه من خلال نفي الوعي بالذّات للآخر فيزيائيّا يجد نفسه محروماً من الاعتراف: «لا يمثّل الصّراع من أجل الحياة والموت موقفاً وجوديّا نهائيّا، لأنّه إذا كان على الإنسان أن يجازف بحياته من أجل ضمان الاعتراف بشخصيته، فإنّه لا يريد ذلك بصفته جثّة ولا أن يكون الاعتراف به على أنّه كذلك».[11] يثبت الإنسان ذاته كـكلّ، فهو لا يمثّل نفياً خالصاً ولا إيجاباً خالصاً، وهو ليس عدماً مطلقاً ولا وجوداً حيوانيّا. يكون الإنسان نفياً نافياً في الوجود. ونفي الوجود ديالكتيكيّا سيثبت أنّ الحياة ضرورة. «يتعلّم الوعي بالذّات في هذه التّجربة أنّ الحياة تكتسي من الضرورة ما يكتسيه الوعي بالذّات»[12].

ينتج تأكيد ضرورة الحياة الهيمنة، ويدخل وجهان للوعي في صراع: فأحد الوعيين يسمو بالفعل فوق الحياة، ويُعْترف له بأنّه وعي لذاته خالص. بينما يختار الآخر الحياة. ويعيّن هذا الصّراع متفوّقاً ومنهزماً. وليس السّيد الذي هو وعي لذاته من أجل ذاته، مفهوماً للوعي بالذّات فقط، لأنّ لديه يقيناً بأنّه وعي وجد من جديد وحدته مع ذاته عبر وساطة وعي آخر. العبد تابع للحياة وتابع للموجود المستقلّ وللـتّشيئة. بينما يكون السّيد وجوداً لذاته، غير أنّه لا يكون لذاته إلّا عبر وساطة وعي آخر لذاته، فهو يتوقّف

(10) Hegel, La phénoménologie de l'esprit, tome 1, trad. d'Hyppolite, Aubier Montaigne, p159.

(11) A.Kojève, Introduction à la lecture de Hegl, Gallimard, p52.

(12) A.Kojève, Introduction à la lecture de Hegl, Gallimard, p53.

عليه كي يكون وعياً لذاته. فعلاقة السّيد بالعبد قائمة على وساطة كائن مستقلّ هو الحياة. لقد برهن السّيد بواسطة الصّراع بأنّه سيّد الحياة والعبد، وعبر تعلّقه بالحياة جعل من نفسه عبداً للحياة. فالسّيد إذن هو سيد العبد. وعلاقة السّيد بالشّيء والحياة تكون قائمة بالنّتيجة على وساطة العبد. وهذا العبد لا يعمل من أجل ذاته وإنّما من أجل السّيد. لقد أفضى الصّراع حتى الموت إلى نشأة سيد معترف به من العبد غير أنّه سيّد غير راضٍ لأنّ مصدر الاعتراف به وعي في جوهره، مشيّأ، وهو وعي تابع، في حين أنّه يريد اعتراف وعي حرّ به. «فهو لم يحصل إلّا على اعتراف أحادي الجانب وتامّ»[13].

هكذا يفشل الصّراع حتى الموت في حقل الوعي. فليس السّيد في الحقيقة سوى عبد للعبد. وإثبات الوعي وتطوّره يمرّان بالضّرورة عبر هذا الصّراع، وعبر جدليّة السّيد والعبد هذه. لا يمكن لهذا الوعي أن يبلغ مستوى الرّوح المطلق لأنّه يعوزه عنصر أساسي: هو التّاريخ.

ومن أجل فهم معنى الصّراع حتى الموت و«حلّه» في المعرفة المطلقة، ينبغي إذن تجاوز الرّؤية السّكونية لهذا الصّراع وفهم مجموع التّاريخ الكلّي. ومن المؤكّد أنّه لفهم هذا التّاريخ ينبغي أن نفهم ذاته وموضوعه، أي الإنسان، وليس صراع الإنسان مع الإنسان هو عنصر تفسير معنى التّاريخ، فهو ليس سوى أحد الشّروط. يوجد إذن داخل الإنسان، وداخل هذا الصّراع حتى الموت، وضمن جدليّة السّيد والعبد هذه، الشّروط الضّرورية لتحقيق التّاريخ وتفضي في النّهاية إلى المعرفة المطلقة. ولهذا يمثّل حقل الوعي شرط إمكان للوصف الفينومينولوجي للتّاريخ. ولهذا أيضاً يمكن أن نعتبر الصّراع حتى الموت بين وعي بالذّات وآخرين على أنّه شرط إمكان تفسير الحرب بين الشّعوب.

يقود «المحو الجدلي» للوعي بالذّات الآخر إلى شعور الإنسان، الذي كي يتمكّن من تخطّي وجوده كعبد، ينخرط مرّة أخرى ضمن الصّراع حتى

---

(13) Hegel, La phénoménologie de l'esprit, trad. d'Hyppolite, Aubier Montaigne, p160.

الموت من أجل الاعتراف، لكن هذه المرّة يكون الاعتراف من المجتمع في الدّولة وفي التاريخ. الإيتيقا أسّ التاريخ، ويتمثّل الشّعور في انتقال (أو في تطوّر) من الإنسان المعزول إلى الإنسان المواطن. لا يستطيع الإنسان أن يحيا دون إرادة عامّة ودون تجمّع حيّ. يمثّل التّنظيم الجماعي «الأثر الفني العظيم» الذي يظلّ محايثاً لتاريخ الإنسانيّة. يمثّل هذا الأثر الفني العظيم عالم الإيتيقا كجمالية. تتجلّى الإيتيقا والجماليّة في الدّولة، وليست الدّولة «صورة إيتيقيّة جميلة»، وإنّما هي الواقع الذي يتجلّى في الشّعب الحي بتاريخيّته وبوجوده وبعنفه. هذا التجمّع المنظّم يوجد كشعب «ويكمن الإيجابي في النّظام الإيتيقي في أنّ الكلية الإيتيقية المطلقة ليست شيئا آخر غير الشّعب»[14]. ولا وجود للايتيقا إلّا في الشّعب، فالشّعب هو كلّية إيتيقيّة، وتنظيم روحاني يتجاوز من هنا بالذّات كلّ فرد معزول، غير أنّ هذه الكليّة هي أيضاً وعلى وجه الخصوص فرديّة ونفي. ذلك أنّ لكلّ شعب خصوصيّة، وتنظيم ينفرد به، وطريقة وجود، وفرديّة تميّزه عن غيره من الشّعوب. ومن هنا بالذّات فهو يتعارض مع شعوب أخرى كي يثبت ذاته ويُعْتَرَفَ به وكي يعترف به الآخرين. فهل يخوض الشّعب علاقة صراع حتى الموت مع الآخرين من أجل إثبات خصوصيّته أيضاً؟ تُعلن الحرب على أنّها إمكانية تواصل بين الشّعوب، فالعلاقة بين شعب وآخر قائمة في الغالب على العنف. غير أنّ الشّعب لا يعني القول بالجمود والتّجانس، فهو يتكوّن من طبقات أفراد. وعموماً نجد طبقتين يديران تاريخ العالم المعاصر: طبقة الأحرار وطبقة العبيد، فالنّاس الأحرار هم الذين يتحلّون بالشّجاعة، أي لديهم القدرة على مواجهة الموت والمجازفة بحياتهم وتفضيل الحريّة على الحياة. إنّهم محاربون ومن هنا بالذّات ينظرون إلى الكُلِّية ويعيشون من أجل شعبهم. بينما يعيش الآخرون في اللّامبالاة بما أنّهم فضّلوا الحياة على الحريّة ومن هنا بالذّات ليس لديهم القدرة على النظر إلى كلّية شعبهم. فليس بوسعهم سوى الطّاعة لأنّهم يعيشون في قلق الموت، وفي الخوف من

(14) Hegel, La phénoménologie de l'esprit, tome 1, trad. d'Hyppolite, Aubier Montaigne,p163.

الموت. هذا التعارض تراجيدي. والدّولة في معناها المعاصر تسعى إلى تجاوز أيّ وضعية صراع وتعارض. هكذا فإنّ الشّعب هو فاعل التّاريخ؛ فهو لا يكون شعباً إلّا في النطاق الذي يختبر فيه حريته عبر الموت والحرب.

ليس الصّراع حتى الموت علاقة إنسانيّة مخصوصة وصدفويّة، وهي ليست حالة خاصّة تربك مؤقّتاً حالة السّلام. يمثّل الصّراع حتى الموت تأسيساً لكلّ تواصل بين البشر وبين الشّعوب وبين الدّول. فكلّ وعي بالذّات يبحث على مستوى حقل الوعي على أن يكون بمثابة: «باثّ ممكن للرّسالة». يخوض كلّ وعي صراعاً من أجل الحصول على اعتراف الآخر. والصّراع حتى الموت هو الذي يظهر حقيقته: فهو يعكس ضرورة. ففي الصّراع وعبر الصّراع ينتزع الإنسان حريته، وفي الحرب وعبر الحرب تفتكّ دولة ما استقلاليتها. ومن لا يعترف بدور الحرب المهمّ في التّاريخ لا يمكنه أبداً أن يفهم تطوّر الإنسان التّاريخي. يبدو أنّ فكرة السّلام الدّائم العزيزة على فلاسفة القرن الثامن عشر وهميّة في المعنى الذي تنفي فيه ضرورة الحرب من النّاحية التّاريخية.

هكذا فإنّ الحرب ضرورة، بدونها لا يمكن أن يوجد الشّعب حقيقة. فبواسطة الحرب ينتظم الشّعب في وحدته العمليّة لحياته الداخليّة ويكتشف ذاته ويتطابق مع واقعه التجريبي.



الحرب بالنّسبة إلى الشّعب: «مرحلة مرآة»[15] تُظْهِرُ ديناميكيتها الدّاخلية وتمفصلات حياتها الخاصّة. وبهذا المعنى تعكس توتّراً: «ملازماً للبنية النّرجسية القائمة في مستقبل الشّعب»[16]. يترجم الخوف من الموت من النّاحية النّفسية نرجسيّة خوف «جرح الجسد الخاص»، فـ«الحروب السّعيدة تمنع حدوث الاضطرابات الدّاخلية وتعزّز قوّة الدّولة الدّاخلية»[17] وقد

(15) Hegel, article sur le droit naturel, éd, Lasson VII, p371, cité par Hyppolite dans son introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel, p19.

(16) J.Lacan, l'agressivité en psychanalyse in Ecrits, Le Seuil, p110.

(17) J.Lacan, l'agressivité en psychanalyse in Ecrits, Le Seuil, p112.

أثبتت الممارسة هذه الحقيقة التّاريخية. لقد أفضت الحروب التي اندلعت بين الدّول العربيّة وإسرائيل وانتهت بانتصار هذه الأخيرة، إلى بعث تماسك داخلي للمجتمع الإسرائيلي رغم طور التمدّد الذي يعيشه، وهكذا تصبح «الحرب عنصراً حاسماً لضمان تماسك المؤسّسة الصّهيونية من الدّاخل»[18]. تكشف الحرب إذن عن التّمفصل الدّاخلي للشّعب وتكوينه إذ «لا ينظّم الشّعب وحدة حياته العمليّة ولا يتحكّم في "تركيبته" إلّا عبر إعادة اكتشاف ذاته من خلال صورته المنعكسة في عيون أعدائه»[19].

الحرب حتميّة، غير أنّها لا يمكن أن تظهر إلّا كصراع يندلع ضمن ظروف غريبة. والحقيقة أنّها كامنة في الشّعب، بل هي مرسومة في فرادة الشّعب نفسها. فضمن الحرب وبواسطتها يدرك الشّعب أنّ حرّيته كامنة في حريّة حتّى الموت، ويجب عليه ألّا يخسرها «يوشك شعبٌ ما أن يفقد حريّته تدريجيّا من غير حربٍ، أو تهديد بالحرب وقد خيّما عليه، حينَ ينغمس في نسق العادة وينشدّ إلى الحياة الماديّة»[20].

يبيّن تاريخ الحرب بأنّها استبطان للوجود الطّبيعي، وتركيز للسّلطة والرّعب في الدّولة المعاصرة. وفي كلّ لحظة يظهر التّاريخ أنّ للحرب وظيفتها التي بمقتضاها تكون ضرورة فهي ليست «شرّا مطلقاً، ولا يمكن اعتبارها مجرّد عرض خارجي يحتكم إلى سببه العارض على أيّ نحو كان، من قبيل انفعالات الأقوياء أو الشّعوب، أو اللّامساواة بصفة عامّة، أو شيء لا يكون وجوداً»[21]. وهكذا، وجب ألّا ننقد الحرب أخلاقيّا، والفلسفة ليست معنيّة لا بالدّفاع عنها، ولا بكراهيّتها. تفرض الحرب نفسها على أنّها سلب، وهو سلب ضروريّ يثبت من خلاله شعب ما فرادته في العالم. إنّ الشّعب في لحظته السّالبة هو الفرد الذي يصنع شهرة. وتكشف الحرب عن المأسوي في تاريخ الشّعوب المتصارعة. ولكنّ التّاريخ على أيّة حال هو

---

(18) Hegel, La phénoménologie de l'esprit, tome 1, trad. d'Hyppolite, Aubier Montaigne,p355.

(19) Mahmoud Hussein, La lutte des classes en Egypte, Maspéro, p345.

(20) A.Glucksmann, op.cit, p82.

(21) Hyppolite, Introduction à la lecture de Hegel, éd, Rivière, p93.

تاريخ مأساوي بالمعنى الذي يمنح من خلاله للحرب دوراً تأسيسيّا وغالباً مهمّا حيث «يتأكّد أكثر فأكثر بأنّ الحرب هي المولّد المضطرّ والضّروري لكلّ التطوّرات التي نعرفها»(22).

تمثّل الحرب حتميّة لأنّها «حالة صحّية وإيتيقية للشّعب»، ولأنّها أيضاً تأكيد لحرّيته واستقلاله. فالشّعب لا يكون حرّا إلّا عندما يكون قادراً على التّضحية بوجوده من أجل الحفاظ على استقلاله بل وإثباته. وبهذا المعنى لا تكون الحرب تعبيراً عن الكراهيّة والدّمار، بل هي تعبير عن نشوة تحقيق الذّات، وإفصاحٌ عن العنفوان، وبيانٌ عن استمراريّة التمتّع بالحريّة. يقول هيغل في معرض حديثه عن أنظمة الاستقلال الشّخصي، وعن الملكية والحقّ الشّخصي والحقّ الواقعي، أي الأنظمة الخاصّة: «وحتى لا يكونوا عرضة للبقاء في العزلة وقساوتها، ولتجنّب انفلات الكلّ وتلاشي الرّوح، ينبغي على الحكومة، من حين لآخر، أن تزعزع سكينتهم بواسطة الحرب، وينبغي عليها أيضاً أن تربك نظامهم الرّتيب، وتنتهك حقّهم في الاستقلال، والشّأن نفسه ينطبق على الأفراد الذين بانغماسهم في هذا النّظام، يفكّون ارتباطهم بالكلّ، ويصبون إلى وجودهم لذاتهم الآمن غير القابل للانتهاك».

هل يمكن أن نجد حلّا للحرب؟ وضمن أيّ نطاق نستطيع الكلام على «حلّ»؟

إنّ كلّ حلّ للصّراع حتّى الموت يستبعد فكرة العودة إلى الأصل، لأنّ التّاريخ بيّن أنّ صورة الدّولة الواقعيّة لا تكمن في صورتها الأصليّة (المجتمع الوثني) وإنّما في كمال الرّوح المطلق، وفي موت التّاريخ (أي في الدّولة النّابوليونية). كلّ حلّ للصّراع حتى الموت يفترض «أداة تواصل بين المتصارعين مثل السّلاح والمال...، واعترافاً متبادلاً بين المتصارعين يكون اعترافاً حرّا مثل الشّخصيّة الحقوقيّة، ويفترض في النّهاية خضوع المتصارعين المشترك إلى إكراه يضطرّهما إلى التّعايش (مثل توازن القوى

(22) Hegel, La phénoménologie de l'esprit, tome I, trad. d'Hyppolite, Aubier Montaigne, p354.

وقوانين السّوق)»[23]. وباختصار، حين يعيش الإنسان في وفاق مع نفسه، وحين يكون على قناعة تامّة عبر اعتراف الكلّ المتبادل، فإنّه يشارك في إقامة دولة مثاليّة في دولة حرّة حيث يتوقّف التّاريخ ويتحقّق الرّوح المطلق. يعتبر إنسان 1789 الذي تحقّق في دولة نابليون، الإنسانَ المؤلّف من الجزئي والكلّي. يؤكّد نابليون أنّه وحده من حقّق الدّولة المثاليّة «للدّولة النّابليونية خصيصة جديدة تماماً، فهنا يتحقّق الإنسان التأليفي، المواطن الحقيقي، توليفة السيّد والعبد: الجندي الذي يعمل، والعامل الذي يخوض الحرب»[24]. ليس باستطاعة العالم الوثني (عالم الأسياد الذين لا يعترفون بغير السيّد مواطناً ونتيجة لذلك يلغون العنصر الجزئي (العبد من خلال تركه خارج المجتمع)، ولا العالم المسيحي (حيث يحيا رجل الدّين ويعمل دون أن يدرك بأنّه بصدد العيش)، ولا الثّورة (حيث تسود الفوضى الخالصة)، أن تقدّم نموذج الحلّ للحرب. وهكذا يجد هيجل الحلّ في المعرفة المطلقة، وقد قام بكتابته في اللّحظة التي تحرّك فيها نابليون، وهي اللّحظة التي استلهم فيها الحلّ من معركة إيّنا Iéna: ووضع نهاية لفوضى الثّورة الفرنسيّة التي أرادت أن تحقّق الحرّية المطلقة التي هي عَدَم لأنّ كلّ فرد يريد أن يصبح دكتاتوراً ويفرض على الكلّ إرادته الخاصّة، إنّ الثّورة رعبٌ وهي لذلك إرادة عدميّة، أليس العالم النّابليوني يُحقّق الفردانيّة بما أنّها لحظة الرّوح المطلق .«أصبحت المعرفة المطلقة، موضوعيّا ممكنة. لأنّه من خلال نابليون يبلغ المسارُ الواقعي ذروتَه، مسارُ التطوّر التّاريخي الذي فيه خلق الإنسان عوالم جديدة جعلته يتغيّر»[25].

لقد فكّر هيجل في الحرب كمفهوم على مستوى صيرورة الفكر، وقطع مع مفهوم التّفسير الكلاسيكي الذي غطّى الحرب بتفكير أخلاقي وإيديولوجي ذي المرجعيّة التّاريخيّة، ثمّ تبيّن أنّ هذه المرجعيّة (التّاريخ) يعتمدها

(23) J.Lacan, l'agressivité en psychanalyse in Ecrits, Le Seuil, p1124.

(24) Hegel, La phénoménologie de l'esprit, tome 1, trad. d'Hyppolite, Aubier Montaigne, Tome II, p23.

(25) Hegel, principe de la philosophie de droit, §327, p357.

كلاوزوفيتش أيضاً. إنّ تصوّر التمشّي الفلسفي للحرب يقود إلى مفهمته (صياغته مفهوميّا) وهو تصوّر يتأسّس على حقلين متكاملين: حقل الوعي وحقل التّاريخ. ويُطْرح الصّراع حتى الموت على أنّه ضرورة مفهوميّة، أي على أنّه شرط إمكان الفكر والرّوح. تتأكّد الجدليّة على أنّها عنف، غير أنّها حلّ للعنف أيضاً. لقد وضع الخطاب الفلسفي مفهوم الحرب وبداية العمل عليه. صحيح أنّ المنهج الهيجلي يبقى إيديولوجيّا بالمعنى الذي يكون فيه تعبيراً عن الواقع «من خلال ما هو أساسي فيه وقد تخلّص من كلّ ما هو لا عقلاني وعرضي وحادث، يسمو إلى الحدّ الذي يتداخل فيه مع مفهومه فعليّا»[26]. ويبقى هذا المفهوم فلسفيّا خالصًا، ولا يعير اهتماماً للاستراتيجيا العسكريّة وتنظيم المعارك والتسلّح والعمليات التّقنية... الخ، غير أنّه يطرح مع ذلك مشكل الصّراع حتى الموت في التّاريخ الفعلي ويستخلص جملة من النّتائج الصّالحة من وجهة نظر العمل الحربي (من قبيل الصّراع من أجل الاعتراف، النّفي الجدلي وليس الفيزيائي، وعي الذات الآخر، ضرورة الحرب...الخ). يبدو المفهوم مبتوراً ومفصولاً، فهو نتاج فكر الإنسان الذي يتمفصل خارج كلّ ذاتية.

هدم نيتشه مفهوم الحرب الذي وضعه هيجل، وهو مفهوم يرى أنّ قوّة الحرب التّوحيدية تعدّ نتاجًا للميتافيزيقا وللفلسفة التأمّلية وللفكرة المزيّفة التي لدينا عن الحقيقة. أمّا نيتشه فهو يعدّ مفهوم الحرب نتاجاً للجدل، ولخداع إنسان ردّ الفعل، وللعبد، فهو يطرح سكون الحقيقة ويضع التّوافق والكمال الجاهز داخل الحقيقة. الصّراع حتى الموت بين السيّد والعبد كذبة لأنّها خضعت لـ«سياق جدلي» وبالنّتيجة صيغت على نحو توفيقي. وهذه علامة سيادة القوى الارتكاسيّة، وتتبدّى الصّيرورة ردّ فعل، وما يسود هو النّفي الجدلي. ليس الجدل سوى حفاظ على ما قمنا بنفيه في البداية. ذلك أنّ القوى الارتكاسيّة هي التي تقوم بتصوّر علاقاتها على أنّها علاقات جدلية، والعبد هو الذي يطوّر علاقته جدليّا مع السيّد، وباعتباره قوة ارتكاسيّة، فهو من يعمل على ترجيح النّفي كمحرّك للفكر وللتّاريخ.

---

(26) A.Glucksmann, op.cit, pp 131&132.

يعتقد نيتشه أنّ كلّ إرادة تمارس بالضّرورة على إرادة أخرى، وكلّ العلاقات القائمة بين الإرادات تتحقّق بصفتها فاعلة (بصفتها قوّة تقود)، ومنفعلة (قوّة تطيع). غير أنّ هذه العلاقة لا تشكّل جدليّة أو بالأحرى أنّ الكلّ يتبع وظيفة النّفي فعليًا في هذه العلاقة. فالشّيئان المختلفان ليسا متناقضين ضرورة. والاختلاف ليس تناقضاً. وما تريده أيّ إرادة هو تأكيد اختلافها وليس تناقضها. وهي تجعل من اختلافها موضوع إثبات وليس موضوع نفي. هذه العلاقة بالنّسبة إلى هيجل جدليّة لأنّ الوعي بالذات يبحث عن نفي الاختلاف والغيريّة من أجل أن يتحقّق ويوجد. بينما عند نيتشه تكون الإرادةُ غير القادرة على إثبات اختلافها والإرادة التي تريد الجدليّة قوّة منهكة ولم يعد بإمكانها الفعل، إرادةً ليس بإمكانها سوى ردّ الفعل «تنشأ الأخلاق الأرستقراطية من تحقيق احتفالي لذاتها، أمّا أخلاق العبيد فهي منذ البداية رفض لكلّ ما لا يكون جزءاً منها ولكلّ ما هو مختلف عنها، ولكلّ ما ليس أناها، وهذا الرّفض فعل خلّاق»[27]. السيّد الذي تحدّث عنه هيجل ليس سوى عبدٍ مقنّعٍ، يتعلّق الأمر بإرادة تطيع الأمر الواقع وتقبله. تعدّ الطّاعة شأنها شأن القيّادة خصيصة للإرادة. و«لكلّ إرادة قوّة خاصّة بها، ولا يوجد منتصر أو منهزم، وبواسطة إرادة القوّة باستطاعة القوّة أن تقود، كما أنّ إرادة القوّة هي التي تجبر قوّة على الطّاعة»[28].

لقد جعل هيجل من الإرادة تمثّلاً. فالوعي بالذات بالنّسبة إليه يريد الاعتراف من وعي آخر يحقّقه على أنّه وعي. يريد هذا الوعي العمل على الاعتراف بقوّته وهنا يتبدّى الشّعور بالدّونية لدى العبد، وقد ذكر دولوز *Deuleuze* في كتابه **نيتشه والفلسفة** «يتساءل نيتشه: من يحمل القوّة على أنّها إرادة تعمل كي تكون موضع اعتراف؟ من يريد أن يقدّم نفسه بوصفه متفوّقاً بل ويقدّم نقصه على أنّه تفوّق؟ إنّه العبد. فما يقومون بتمثيله لنا على أنّه إرادة ليس سوى ما يتصوّره العبد عن هذه الإرادة. وما يقدّم إلينا على أنّه سيّد هو الفكرة التي يكوّنها العبد لنفسه عندما يتخيّل ذاته في مكان السيّد

(27) A.Kojève, Introduction à la lecture de Hegl, Gallimard, p114.

(28) A.Kojève, Introduction à la lecture de Hegl, Gallimard, p164.

والعبد على نحو ما يكون عليه حين يسود»[29].

ماذا يفعل العبد؟ يدخل في صراع وفي حرب يكسب نفسه من خلالها قيماً موجودة. إنّه إنسان الحقد. وبمجرّد ما يمسك بالسّلطة وبدافع الانتقام يقوم بتطبيق القيم الموجودة التي كان يطيعها عندما كان عبداً. ليس بإمكان العبد أن يخلق قيماً أخرى، إنّه إنسان الأمر الواقع ويظلّ عبداً حتى عندما يمسك بالسّلطة. تعبّر الدّولة عن انتصار العبد. والدّولة هي وجه السّيطرة التي تنكّرت لنفسها باعتبارها وجهاً من وجوه القوّة. توجد الدّولة في عصر يكابد فيه من يتولّى القيادة لتحقيق شرعيّة سلطته، ذلك أنّ شرعيّة السّلطة هي المعيار الذي يتمكّن بواسطته رئيس الدّولة من إثبات نفوذه. ويعدّ الاستبداد نتاجاً للعبد وللانهيار وللتّراجع، إنّه نسيان لإرادة القوّة. ففي اللّحظة التي تظهر فيها الدّولة كتراجع بالنّسبة إلى القوّة، يصبح كلّ شيء ممكناً: أسطورة المساواة ويصبح التّوزيع العادل لحقوق المواطن ممكناً. في اللّحظة التي تظهر فيها الدّولة على أنّها نتاج للعبيد، يصبح التّفكير في التّاريخ على أنّه تاريخ المؤسّسات السّياسية للدّولة ممكنا بالنّسبة إلى هيجل. ويبدأ التّراجع منذ اللّحظة التي تظهر فيها الدّولة. هكذا، فإنّ التّاريخ كذبة ينبغي الحذر منها لأنّها لا تكشف سوى عن عالم الحقد والانهيار وانتصار العبد. وهذا لا يعني أنّ نيتشه سيقبل بإدماج التّاريخ وهو يفكّر في العودة إلى الأصل. العودة إلى المدينة الإغريقية عودة لا تاريخيّة التي من آثارها العثور على مكان لا تشكّل فيه عدوى الانهيار تهديداً لنا. يرفض نيتشه العودة إلى تصوّر للطّبيعة باعتبارها جنّة وعالماً جديداً مختلفاً (روسو). يقوم نيتشه بنقد الأصل جذريا: «لا يوجد في الأصل أبداً سوى الفظاظة والقبح، والطّريق المؤدّي إلى الأصول يقود في الآن نفسه إلى البربريّة»[30].

الحقيقة أنّ الجدليّة خضوع: إنّ الحقيقة عنف يرمي إلى صنع وحدة حيث لا توجد وحدة. إنّها خداع في المعنى الذي تخلق فيه التّجانس حيث لا وجود سوى للتنوّع والاستمراريّة، والصّيرورة. وهي تحوّل عنيف تقوم

(29) Deleuze, Nietzsche et la philosophie.

(30) Nietzsche, Considération Intempestives, p71.

بإظهار الخطأ حيث لا وجود لخطأ. تظهر الحقيقة كسلطة وهيمنة وقمع وتعبّر عن خطاب بوليسي وما هي إلّا نتاج المخادعات. ولا يمكن أن تكون خلفيّة الحقيقة سوى الحكم الأخلاقي الذي نحمله عن الحياة. فهي أخلاقية بالمعنى الذي تكون فيه تبريراً للواقع الموجود والقائم. وهكذا أفلا تتعارض الجدليّة كمسار للمعرفة والحقيقة مع الحياة من غير قمعها. إنّ أصل هذا القمع أخلاقي، فهو يعبّر عن معرفة تتعارض مع الحياة من حيث كونها تحمل ما هو قائم أو الأمر الواقع وتقوم بدعمه وتمثيله: «التّفكير في شيء ما والتّعامل معه بجدّية وتحمّل ثقله يمثّل أمراً واحداً بالنّسبة إليهم، فليس لديهم تجارب أخرى».[31]

تكفّ الحرب عن أن تكون مفهوماً وتتوقّف عن أن تكون أمراً مرتبطاً بالمعرفة منذ اللّحظة التي يبدأ من خلالها التّشكيك في كلّ شروط بلورة مفهوم الحرب وحتى زعزعتها. منذ اللّحظة التي لا يكون فيها الاعتراف سوى أكذوبة وحيث لا تكون الجدليّة فيها سوى ابتكار العبد على النّحو نفسه الذي تكون فيه الحقيقة خداعاً وقمعاً للحياة، ينفجر مفهوم الحرب كي يفسح المجال للصّراع، غير أنّه ليس صراعاً من أجل الحياة والموت وقع تصعيده في الوعي وفي الفكر، وإنّما صراع من أجل السّلطة[32]، وبإيجاز صراع من أجل الحياة. «يمكن أن ننصح بالحرب على أنّها علاج للشّعوب التي تنهك قواها على نحو بائس بناء على رغبتها في مواصلة الحياة حقيقة»[33]. هكذا، تعدّ الحرب صراعاً من أجل الحياة، وهي تمثّل ضرورة بالنّسبة إلى شعب منهك، أي بالنّسبة إلى شعب مهزوم أو في طريقه إلى خسارة حياته. وحتى يتمكّن من استعادة حياته، فلا بدّ له من الصّراع كي لا يأخذ على عاتقه من هنا فصاعداً، الأمر الواقع وعبوديّته وخضوعه وضعفه ويقوم بالدّفاع عنها. الشّعب الذي يحيا بالمعنى القويّ للكلمة هو الشّعب

---

(31) Nietzsche, Au delà, du bien et du mal, §213.

(32) المحاضرة التي ألقاها ميشال فوكو في 18 ماي 1971 بتونس حيث بيّن أنّ من نتائج الشكّ في الحقيقة والمعرفة عند نيتشه هذه الفكرة التي تقرّ بأنّ المعرفة قائمة في الصّراع من أجل السّلطة وليست انعكاساً لصراع الطّبقات.

(33) Nietzsche, Le voyageur et son ombre, §187.

الذي استطاع تجاوز مرحلة الحرب، لأنّ «شعباً يحيا هو الذي يشعر أنّه ليس بحاجة إلى الحروب».(34)

تعدّ الحرب ضرورة، فهي العنصر الحيوي لازدهار الشّعب. فبواسطتها يستمرّ الشّعب في الحياة: «ولا نعرف في الوقت الحاضر وسيلة أخرى يمكنها أن تقدّم للشّعوب المنهكة تدريجيّا هذه المقدرة الفظّة للمعسكر، وهذه الكراهيّة العميقة واللّاشخصية، وهذا البرود في القتل بالنّسبة إلى الضمير، وهذه الحدّة التي تقيم بنية مجتمع على أنقاض تدمير العدوّ، وهذه اللّامبالاة المدقعة إزاء الخسائر الفادحة لحياتها ولحياة أعدائها على حدّ السّواء، وهذا الانتفاض الأصمّ وهيجان النّفس، فليس هناك ما يمكن أن يقدّم لهم أيضاً وبصورة مؤكّدة أنّ الواقع حرب كبرى أيّا كانت»(35).

(34) Nietzsche, Le voyageur et son ombre, §187.

(35) Nietzsche, Humain trop humain, §477.

الفصل السّادس

فلسفة الحرب

«الحياة صراع وخلق ومخاطرة ومعاناة»

كانغيلام

كان المشكل السّياسي أو على نحو أدقّ الفوضى الاجتماعيّة، شاغلَ الفلاسفة الإغريق الأساس وشاغل منظّري القانون الطّبيعي القدامى. لماذا لم يكن العالم والشّؤون العامّة على النّحو الذي يجب أن تكون عليه فعلاً؟ ستكون الفلسفة بمثابة العلاج الذي يمكّن من حلّ هذا الوضع الرّديء. وسيكون الحديث عن ميتافيزيقا ونظريّة في الفيزياء من أجل أمر آخر غيرها هي نفسها. فما سيحدّد التّنظيم الاجتماعي بوجه أساسي هو نظريّة المعرفة والعالم المعقول واللّحظة المطلقة. فالمعرفة، التي تُحدِّدُ الواجب، هي التي تنظّم الاجتماع كأفضل ما يكون وترسي من هنا بالذّات الأمن. فأفلاطون على سبيل المثال، يقترح في الجمهورية، ولاحقاً في الطيماوس، نظريّة سياسيّة متناسقة صورية وواقعيّة أسّها موجود في تاريخ أسطوري وفي نظام عقلي وفي نظريّة فيزيائيّة. إنّ نظام المدينة وما يجب أن يكون عليه من سلام يتوقّفان إذن على نظام فوق حسّي وعلى نظريّة في نشأة الكون.

لقد كانت الفلسفة التي بيدها المعرفة أكثر الخطابات قدرة على تسيير الشّؤون العامّة طبقاً لنظام الغايات أو النّظام المحدّد قبليّا على نحو معقول. ويعود لكلّ مواطن مهمّة تغطية وظائفه المحدّدة في توافق مع طبيعته ومع طبيعة الكوسموس. وقد نشأ الاهتمام السّياسي الذي كان وراء نشأة التّفكير

الفلسفي، بناء على سؤال أوّل حول الفوضى (اللّانظام) وحول الشرّ وحول الموت. فالسّؤال لا يعود بالنّظر إلى الفلاسفة القدامى، بل إنّ الفلسفة الدّينية كانت أيضاً نتاجاً لهذا السّؤال. لقد طرح المسيحيون مذهب الحقّ الإلهي من أجل إقرار مصدر غير قابل للنّقاش لسلطة البابا والإمبراطور. وهذا المرجع الذي يشدّد على الطّاعة يجعل من صاحب السّلطة وزيراً للإله الذي يشرّع لغاية روحانيّة مطلقة. وقد عُدَّت هذه التبعيّة شبه المباشرة للنّظام الإلهي وللجمهوريّة *res publica* الأداة الأساسيّة لإرساء السّلام على الأرض. فالدّولة بالنّسبة إلى القدّيس أوغسطين توازن داخلي يتمظهر في الإنصاف، وتوازن خارجي يتجلّى في السّلام.

حين ندافع عن استقلاليّة الدّولة ضدّ الأحزاب الدّينية، فإنّنا نسند إلى الدّولة أصلاً إنسانيّا خالصاً، وينبغي للمشكل السّياسي أن يظفر بالحلّ من داخله. هذا المنظور الذي برز مع ماكيافلي وفلاسفة الحقّ الطّبيعي يعتبر بصفة أكثر موضوعية «مرض الجسم السّياسي»، فيُحوِّل الميتافيزيقي والتّيولوجي إلى منظّر للتّقنية السّياسية. وسيكون التّاريخ والحقّ بمثابة أداتين لفهم شروط السّلام، ولتطويرها ولإقامتها. هكذا نلاحظ أنّ الفوضى التي كانت أصل الفكر الفلسفي القديم تشكّل قسماً أساسيّا يمكّن من توضيح الفكر السّياسي، غير أنّ الفوضى لدى هؤلاء الفلاسفة لم تُعيّن مباشرة في موضوع، وإنّما تكون بمثابة ما من أجله نؤسّس خطاباً. إنّها تسمح فقط بتطوير النظريّات الميتافيزيقيّة أو الدّينية. وانطلاقاً من الفلسفة السّياسية المعاصرة تمنح العودة للتّاريخ ولملاحظة السّير الفعلي للمجتمعات، الفوضى منزلتها النظريّة للحرب. لقد كان التّفكير في الحرب على أنّها أمر سياسي بشكل مباشر، ويصبح الأمن غاية المدينة الأولى بالنّسبة إلى العمل السّياسي. ويمثّل غياب الحرب غاية المدينة الفاضلة، سواء كان ذلك عبر تحليل منطقي أو من خلال التّفكير في واجب الوجود.

يمكننا القول إنّ الحرب لم تصبح على نحو مباشر موضوعاً للتّفكير الفلسفي إلّا انطلاقاً من اللّحظة التي أصبح فيها «العلم السّياسي» مستقلّا. لقد احتكم التمشّي الحذر نحو عقلنة الحرب كموضوع نظري، إلى سلسلة من القطيعات وإعادة السّبك. وأوّل قطيعة هي تلك التي أسّست استقلاليّة

السّياسي بالنظر إلى التأمّل الميتافيزيقي والدّيني. ولم تكن هذه القطيعة عنيفة بما أنّ أسّ الإشكالية ظلّ هو نفسه: لقد ظلّ التّفكير في الحرب دائماً من زاوية السّلام ولم يكن هدف الفلسفة شيئاً آخر غير تحقيق هذا السّلام. لقد كان السّلم المدار الأساسي الذي يتمفصل حوله خطاب الحرب. وأيّ تغيير يؤثّر أساساً في نمط مقاربة هذه الكلمة، وداخل إطار هذا التّغيير توجد الحرب بوصفها موضوع بحث سياسي وإشكاليّة جديدة ينبغي تفسيرها وتحليلها وصياغتها نظريّا.

يبدو لنا أنّ هذه القطيعة ليست سوى نتيجة للتحوّلات والتغيّرات التي تجري على الصّعيد الاقتصادي والاجتماعي والسّياسي. ونعتقد أنّ التحوّل من نمط الإنتاج الإقطاعي إلى نمط الإنتاج الرّأسمالي في العالم الغربي أثناء القرن الخامس عشر هو أصل هذا التّعديل النّظري. ولم يحصل هذا التحوّل دون تصادم وصراعات محلّية ودون ثورات ودون حروب بين الدّول. وبإمكان خطاب اليوطوبيا لتوماس مور أن يكون مجدياً في هذا المستوى. فقد عالج الأزمة العميقة للمجتمع الانجليزي في عصره وعمل على تجاوزها عبر تصوّر الحلّ في اليوطوبيا. فخطاب توماس مور السّياسي خطاب رئيس بما أنّه يكشف لنا عن محورين لهذه الأزمة ألا وهما الفقر والحرب.

لكنّ الحرب لم تتّخذ منزلتها النظرية إلّا مع فلاسفة الحقّ الطبيعي. وبعيداً عن أن تكون مفهوماً، كان التّفكير في الحرب بوصفها نموذجاً نظريّا أو تاريخيّا يمكن انطلاقاً منها أن نبحث في ما يجعل الاجتماع ممكناً. أمّا هوبس فهو يعدّ الحرب حالة ووضعيّة دائمة وثابتة. وقد كانت قوّة التّهديد المميّزة لحالة الطبيعة بمثابة الأصل الافتراضي للمجتمع. وكانت الحرب اللّغة الوحيدة بالتّأكيد، لكن على صعيد واحد، فالسيّد وحده هو الذي يتكلّم، ووحده يمتلك سلطة القضاء على فوضى العنف. غير أنّ حالة الحرب، كما يضيف لوك، لا تدلّ على غياب السّيادة، لأنّ غيابها يضع البشر في حالة الطّبيعة وليس في حالة الحرب، وبين هاتين الحالتين يوجد فرق جوهري. ذلك أنّ الممارسة اللّاشرعية للقوّة ضدّ شخصيّة الإنسان هو الذي يخلق حالة الحرب. هكذا يبدو واضحاً أنّ فكرة الحرب هذه لم يقع التّفكير فيها في ذاتها وإنّما من أجل تأسيس شيء آخر غير حقيقتها الخاصّة.

وعندما دحض روسّو هاتين الأطروحتين، فإنّه أحدث بذلك قطيعة جديدة يمكن اعتبارها قطيعة رئيسة. فبالنّسبة إليه لم يفكّر كلّ من هوبس ولوك إلّا في أصل مغلوط وفي حالة طبيعية مزيّفة. فلا يمكن أن يكون أصل المجتمع قائماً في حقّ الأقوى، وتعدّ الحرب نتاجاً خاصّا بالمؤسّسة الاجتماعيّة. ذلك أنّ صفاء الطّبيعة يمنع الحرب، بينما يقوم الظّلم بإثباتها. لقد تمّ التّفكير في الاجتماع داخل التّاريخ، ويكمن إسهام روسو في تأمّله النّظري حول التّاريخ، الذي أصبح معه دعامة السّياسي، إذن دعامة الحرب. ومن هنا فصاعداً يصبح التّاريخ المجال الذي يتمّ التّفكير داخله في الحرب والسّلام.

تحوّل الأمر مع هيجل تحوّلاً نوعيّا، فاتّخذت الحرب معه، شكل مفهوم وأصبحت صراعاً حتى الموت. وتعدّ معركة الوعي أصل الاعتراف. فليس السيّد سيّداً إلّا في النّطاق الذي يتمّ الاعتراف به كذلك. ويكفّ العبد عن أن يكون عبداً لأنّه يصبح عنصراً يصنع استقلالية السيّد. وهذا الصّراع هو أصل التّاريخ: «فمن خلال صراع السيّد والعبد استنبط هيجل كامل التطوّر الذاتي والموضوعي لتاريخنا، وعمل من داخل هذه الأزمات على إظهار التّركيبات التي تمثّل الشّكل الأعلى منزلة للشّخص في الغرب، من الرّواقي إلى المسيحي وإلى حدّ مواطن المستقبل للدّولة الكلّية»(1). وفي سعيها نحو البحث عن توبوس/ موضع، تجد الحرب مبتغاها في الفكر الفلسفي، وتصبح مفهوماً أو«نفياً ضروريّا» يشتغل داخل الخطاب الفلسفي دون أن يتأسّس على ممارسة واقعية للحرب. لم يكن استراتيجيا، غير أنّه استطاع أن يلاحظ المعارك التي خاضها نابليون ويفكّر فيها. هذه الملاحظة فلسفية خالصة، وبهذا المعنى «تظهر الحرب أكثر فأكثر بوصفها المولّدة المضطرّة والضّرورية لكلّ التطوّرات التي يتّخذها تنظيمنا»(2).

ما ينبغي تأكيده هنا، هو أنّ مفهمة الحرب مرتبطة ارتباطاً شديداً بالخصوبة التي تتّخذها الحرب بشكل متزايد على المستوى العملي. فإدخال

(1) Lacan, l'agressivité en psychanalyse in Ecrits, p121.

(2) Lacan, l'agressivité en psychanalyse in Ecrits, p123.

أسلحة جديدة وتجديد فنون الحرب انطلاقاً من القرن الثامن عشر، وخاصّة أثناء الثورة الفرنسيّة، كلّ ذلك أعطى للحرب صورة جديدة تتميّز بتعميمها على الطّبقات. لقد أنشأ التّجنيد الإجباري لسنة 1793 جيشاً شعبيّا ضدّ جيوش الرّجعية مصمّماً على القتال حتى يجرّد العدوّ من سلاحه. فالهجوم الذي قاده مواطنون يستعملون الحراب، والتّصويب الحرّ دون ضوابط، والمدّ الثوري للجيش، كلّها مثّلت عناصر قاعدة هذا الإصلاح التكتيكي العسكري. هكذا أصبحت الحرب حركة تشكّل داخلها أكبر عدد من أفراد الشّعب وبمقدورها أن تؤثّر حتى في المدنيّين الذين يظلّون عموماً بعيداً عن الحرب.

يعتبر نابليون، الذي أعطى للحرب صورة متحدّدة بالنّظر إلى تكتيك العدوّ ومستغلّا إدخال أسلحة جديدة مثالاً للاستراتيجي الجيّد الذي منح ثقته لسلاح المدفعيّة في كلّ أطوار المعركة. هكذا أيضاً تصبح الحرب مع نابليون: «نفياً مثاليّا» حسب عبارة هيبوليت Hyppolite[3]. لقد لاحظ هيجل بالتأكيد النّفي الفعلي والتّدمير الواقع على أكبر حشد من النّاس في الحرب، غير أنّه أراد التّفكير خصوصاً في هذا النّفي نظريّا على مستوى انبساط الوعي في الوجود وإذن على مستوى التّاريخ. ونظريّا لا يمكن للنّفي أن يكون كلّيا. فلا يريد الإنسان أن يكون محلّ اعتراف من جثّة، إنّه في حاجة إلى شاهد على نصره. يتعلّق الأمر لدى هيجل «بتعويض النّفي الحقيقي بهذه الشّهوة في التّدمير الصّادرة عن الرّغبة والتي تكون على منوال أقصى طرف في الصّراع الأوّلي حيث يتواجه المقاتلان، وحيث لا وجود لأيّ كان يمكنه أن يعاين تفوّق أحدهما أو هزيمة الآخر»[4].

الحرب مفهوم يجد حلّا له في الرّوح المطلق، أي مع نابليون، الذي طابق هيجل بينه وبين روح العالم. وتكون هذه المطابقة المثاليّة على غرار علاقة الكائن بحريّته. وبمقتضى هذا المعنى تؤسّس الفلسفة والحرب قوّتهما التوحيديّة. يتأكّد المفهوم ويتحقّق مع هذه المطابقة.

---

(3) **J.Hyppolite, commentaire sur la «verneinung» in Ecrits de Lacan, p881.**

(4) **J.Hyppolite, commentaire sur la «verneinung» in Ecrits de Lacan, p881.**

تعني الحرب من النّاحية الطّبيعية غياب السّيادة، أمّا من النّاحية الاجتماعيّة فهي الدّمار، وأمّا من النّاحية الكونيّة فهي تشكّل الاعتراف. إنّ الفلسفة لا تفكّر في الحرب إلّا عبر التّفكير في السّلام، إنّها مغتربة من جرّاء سكون الحقيقة، وليست الحقيقة بالنّسبة إليها سوى السّلام. لقد اخترق نيتشه عالم المفهوم الهادئ، فالحقيقة عنده خداع إيديولوجي بما أنّها تقيم وحدة زائفة حيث لا وجود سوى التنوّع. يقول نيتشه بأنّ الحالة الطّبيعية هي حالة الحرب، فهي الصّورة المناسبة لكلّ شعب مريض خسر حرّيته، إنّها صراع من أجل السّلطة، وهذا الصّراع ليس انعكاساً للظروف الاقتصاديّة وإنّما طموح الشّعوب لاستعادة السّلطة وليصبحوا أسياد أنفسهم. «الحياة صراع وخلق ومخاطرة ومعاناة»[5]، والحرب أداة هذا الصّراع من أجل الحياة وهي الشّكل الأقصى لهذا الصّراع.

هكذا يبدو التّنقيح -الذي أدخله هيجل نظريًا على الحرب والذي هو بدئي، بما أنّه مرتبط بتعديله على المستوى التكتيكي والعملي،- مشوّشاً وأعِيد التّفكير فيه بواسطة أداة جديدة ألا وهي الحرب بصفتها صراع الجماهير الشّعبية من أجل السّلطة. وهذا يبدو أكثر وضوحاً مع التّفكير الماركسي حول الحرب الذي سنقوم بتحليله في القسم الثاني من هذا العمل. هكذا إذن أصبحت الحرب لدى نيتشه صراعاً ضدّ الموت، ومخاطرة من أجل تحطيم زيف الحقيقة والمعرفة.

(5) G. Canguilhem, de la science et de la contre science in Hommage à J. Hyppolite, P.U.F. P179.

القسم الثاني

محلّ الاستراتيجيا

«كلّ من يعتقد في استقلاليّة الحساب العسكري، وكلّ من يرفض تدخّل السّياسة في قيادة العمليّات، وكلّ من يجمع بين الحرب المطلقة والحرب الشّاملة، وكلّ من يقدّم الحرب المطلقة على أنّها المثال المطلوب، لا يكون مؤوّلاً بل هو مزوّر»

R.Aron
Penser la guerre I

الفصل السّابع

الحرب وتأريخ الأحداث

«ربّما يكون ممكناً إقامة نظريّة نسقيّة للحرب، تكون غنيّة بالافكار وذات مغزى كبير، غير أنّ الافكار التي لدينا إلى حدّ الآن بعيدة جدّا عن هذا المطلوب، دون أن نذكر الرّوح اللأعلمي الذي يتصدّرها، فهي ليست سوى نسيج من التفاهات ومن الأماكن العامّة ومن الهراءات الزّاعمة بأنّها متماسكة ومكتملة»

Clausewitz, De la guerre

يتعلّق الأمر هنا بنظرة مؤرّخي الأحداث الذين عاشوا حروباً وشاركوا في معارك معروفة وقاموا بتفكيك بعض الأحداث التّاريخية. يتعلّق الأمر بتوصيف متأخّر لا يعتبر الحرب سوى حقل قابل للملاحظة والوصف دون القدرة على أن نجعل منه موضوع تنظير. فلا يمكن تقديم خطاب الحرب إلّا في شكل تاريخ نقوم بروايته، أي حكاية حرب ومغامرة معيشة. يتعلّق الأمر إذن بخطاب مؤرّخي الحرب في مفترضاتها ووظائفها الإيديولوجية.

قام فيلهاردوين *Villehardouin* بوصف حرب (الحملة الصّليبيّة الرّابعة) دون أن يقدر على تحليل ما هو أساسي في هذه الحرب. وقدّم لنا جوانفيل *Joinville* سيرة القدّيس لويس من خلال وصف أعماله وخاصّة الحروب التي خاضها، دون أن يتوصّل هو أيضاً إلى تأسيس قواعد الحرب النّظريّة. فنظرتهما وصفيّة خالصة. ويعدّ فرواسار *Froissart* مؤرّخاً بالمعنى الذي يكون

فيه التّاريخ تجميع أحداث فترة تاريخيّة معيشة. وفي ضوء عدم قدرته على «بلوغ الأفكار العامّة» وعدم قدرته على التّفكير في هذه الأحداث، فهو يريد فقط أن يمجّد «بطولات» النّاس الذين ينظّمون الحرب، وأجملَ أفعالهم. ففي مفتتح تأريخه يقدّم لنا بوضوح مقاصده: «من أجل تسجيل العجائب الكبرى، وأعمال الأسلحة الرّائعة التي نجمت عن الحروب الكبرى الفرنسيّة والانجليزية والمملكات المجاورة التي كان وراءها الملوك ومستشاريهم، في الأزمنة الرّاهنة والقادمة المدركة والمعلومة. وأنا لا أريد التكفّل بتنظيمها أو صياغتها في رسالة طبقاً للمعلومة الصّحيحة التي حصلت عليها عن النّاس الشّجعان وعن الفرسان وعن حاملي السّلاح الذين ساعدوهم على النموّ، ولا أيضاً من أيٍّ من ملوك السّلاح ومستشاريهم الذين لهم الحقّ في أن يكونوا مفتّشين وناقلين لمثل هذه الأعمال»[1]. لقد شاهد هؤلاء المؤرّخون وقوع الحرب، غير أنّهم لم يتمكّنوا من: «استقصاء كُنْهَ الظّواهر الحربية»، لقد ظلّوا على مستوى ظاهر الأشياء عبر التصاقهم بالتّجربة دون أن يدركوا ضرورة التّفكير والصّياغة النّظرية من أجل فهم الحرب من زاوية نظر استراتيجيّة. فقد كانوا يقدّمون لنا الحرب على أنّها تتابع أحداث وكأنّها غياب لكلّ تكتيك أقامه استراتيجيّون وأنشؤوه. كلّ استراتيجيا تتوقّف على الزّمن، بل مرهونة للحظة الْوَقْعَةِ. والاستراتيجيا والتّكتيك يتأسّسان داخل حقل المعركة، فقد كان لا بدّ من نظرة لوانفيل Joinville الثاقبة في معركة المنصورة (الحملة الصّليبيّة السّابعة التي قادها القدّيس لويس) للتمكّن من سدّ الثغرة التي كان باستطاعة العدوّ من خلالها تطويق الجنود الصّليبيين تطويقاً كاملاً وإجبارهم على التّفريط في الأماكن التي احتلّوها. «لما وصلنا إلى شريط كان موجوداً وسط ساقية، أخبرت مرافقيّ بالمكوث للاحتفاظ بهذا الشّريط، لأنّه إن تركناه فسيطوّقون الملك من ناحيته، وإذا مكث شعبنا على الجهتين، فإنّ [الأعداء] سينهزمون بالتأكيد»[2].

يصف المؤرّخ المعركة وسير الحرب عبر التّركيز على عبقرية

(1) J. Froissard, Chroniques, in les chroniqueurs français, Hachette, 12°, éd, p101.

(2) Joinville, Chroniques, in les chroniqueurs français, Hachette, 12°, éd, p72.

الاستراتيجيين. وتختفي خلف هذا الوضع وهذا الوصف، إرادة العثور على الحرب وانتصاراتها وهزائمها في الإرادة الالهيّة. وقد عمل Villehardouin على تبرير هزيمة الحملة الصّليبيّة الرّابعة، ولم يكن هذا التّبرير من طبيعة اقتصادية فحسب، وإنّما هو بالأساس ذو طابع الهي. لقد كان هدف الحملة الصّليبيّة الرّابعة: «الانتقام للمسيح واحتلال القدس»
Por la honte Jesu Crist Vengier et por Jérusalem Reconquèrre[3].

كان التّكتيك يقضي بنقل المعركة الحاسمة إلى قلب مكان العدوّ (القاهرة) من أجل تحرير القدس، غير أنّه لنجدة فينيسيا فقط تغيّر التّكتيك كلّه. استولت الحملة الصّليبيّة في البداية على الزّهراء حماية لفينيسيا ثم القسطنطينية دون أن تتمكّن بتاتاً من تحرير القدس.

لقد تخلّل رواية Villehardouin الكثير من الانقطاعات الإيديولوجية والتّاريخية. وكان هدف البرهنة برمّته في الرّواية تبرير مختلف انحرافات الحملة الصّليبيّة الرّابعة وتوريط اسطنبول في الحملات الصّليبيّة. سنحاول إذن رصد هذه الانقطاعات وتفكيك تركيب هذه البرهنة لفهم ما يمكن أن تكشف عنه هذه الرواية.

لقد كان من الضروري بالنّسبة إلى Villehardouin الاستيلاء على زارا[4] Zara قبل الذّهاب إلى تحرير القدس. فقد كان هذا العمل صحيحاً وجيّداً وضروريّا رغم تحفّظ بعض الاستراتيجيين على ذلك. ويمكن أن نجمع مختلف أسباب هذا الانحراف في ثلاثة ميادين:

1 - أسباب اقتصادية

كان الجيش الذي غادر إلى فينيسيا قليل العدد، ولم تكن الحملات الصّليبيّة تمتلك المقدار الكافي من المال لتسديد التزاماتها المادّية إزاء فينيسيا. وحتى تتمكّن من الوفاء بتعهّداتها، كان عليها العمل على إرضاء

(3) Villehardouin, La conquête de Constantinople, Garnier-Flammarion, p30.

(4) هو الإسم الإيطالي الذي يطلق على مدينة زادار Zadar، وتقع مدينة زادار في كرواتيا على البحر الأدرياتيكي. هي عاصمة مقاطعة زادار وإقليم دالماسيا الشمالي. (المترجم).

السلطات الفينيسيّة من خلال التفويت لهم في زارا Zara أحد مدن ديلماسيا Dalmatie[5] التي احتلّها ملك المجر. وما تسبّب في تقلّص عدد الجنود في الجيش عاملين اثنين، مرض العناصر القياديّة التي كان الجيش يعوّل عليها ووفاتهم من جهة أولى، والانسحابات التي خفّضت من القوّة العددية لهذا الجيش من جهة ثانية.

وقد كان لهذه الانسحابات على وجه الخصوص، نتائج ثقيلة من أشدّها خطورة تلك التي ارتبطت بقصص فلاندرز التي أقسم قياداتها بالإنجيل على اللّحاق بجيش البندقية، جيش بودوان إمبراطور فلاندر حيث سيتمّ تنظيمهم. نعتهم فيلّهاردوين بالأخسّاء الذين تخلّوا عن المؤسّسة الأكثر نبلاً وتديّناً واتّهمهم بأنّهم مصدر انفجار الجيش ومؤسّسته العسكريّة وإخفاقها[6] لأنّهم لم يلتزموا بتعهّداتهم. وقد لاحظ بأنّ هناك قسماً قويّا جدّا داخل الحملات الصّليبيّة لم يؤمن باستراتيجيا أهل البندقيّة، ونتيجة لذلك عملوا على تفكيك الجيش، ورفضوا دفع حصّتهم وتعطيل جمع المال، لأنّه لم يكن من الضّرورة أبداً بالنّسبة إليهم أخذ زارا المدينة المسيحيّة الخاضعة إلى سلطة البابا الدّينيّة.

2 - السّبب السّياسي

كان هذا العمل في تصوّر فيلّهاردوين أمراً صائباً، بالمعنى الذي يمكّن من خلاله دعم البندقية سياسيّا والتّقاطع مع عدد من سكّانها، غير أنّه يتجاهل في خبره الأسباب السّياسية العميقة لهذا الانحراف، الأمر الذي غالباً ما جعله عرضةً لنقد تحيّزه لسياسة البندقية وجعل خطابه مقتصراً على تبرير خالص وبسيط لهذه السّياسة. لقد عمل على إبراز عظمة هذه السّياسة التي جسّدها حاكم البندقية، ولا تتحدّد السّياسة بالنّسبة إليه بشيءٍ آخر أكثر

(5) دلْمَاسِيّة (دلماطية - دالماسيا - دلماشيا) (الكرواتية : Dalmacija، اللاتينية: Dalmatia الايطاليّة :Dalmazia) منطقة على السّاحل الشرقي من البحر الادرياتيكي، تقع معظمها في كرواتيا الحديثة. تضم منطقة دلماسية عدة منتزهات وطنيّة هي مناطق جذب سياحي. (المترجم).

(6) J.Dufournet, Villehardouin et Clari, éd, Sedes, p57.

من الأعمال والمناقشات التي تجري في القصور والتوافق بين البارونات ومختلف أعضاء السّلطة. لقد كان هذا العمل ضروريّا لإقرار «السّلام الإلهي» في العالم المسيحي. وقد كان حلّ الخلافات يتمّ بواسطة الإقناع من أجل تطبيق هذا السّلام الإلهي كأفضل ما يكون التّطبيق، إنّه الأسّ عينه للممارسة السّياسية لهذا العصر.

هكذا يمكن القول أنّ فيلّهاردوين الذي أطنبت أخباره التّاريخية في مدح حاكم البندقيّة بصور بمتعدّدة، كان متعصّباً له سياسيّا أو أنّه على أقلّ تقدير كان مبهوراً به. فهلّا يترجم تمجيد سقوط زارا Zara هذا الانبهار؟ لقد اعتقد أنّ حضور الحاكم إلى جانب المحاربين الصّليبيين هو السّبب الرئيسي والمباشر للنّصر أثناء أوّل حصار للقسطنطينية.

3 - أسباب دينيّة

يبدو أنّ أبرز ما ميّز الأخبار التّاريخية هو الإحالة الدّائمة للإرادة الإلهيّة من أجل حدث محدّد عن الحرب أو لتفسيره. فالمعركة في بنيتها كما في مجراها خاضعة إلى حدّ كبير للتأييد الإلهي، وما النّصر إلّا علامة تثبت ذلك. لم يكن بالإمكان أخذ زارا دون عون الله الذي هو مصدر هذا العمل الوجيه. وتأتي رواية هذا الخبر تاريخيّا للتّعبير عن وصف التدخّل الإلهي في الحرب. وتفسير الحرب بواسطة هذه الإرادة فوق طبيعية يدلّ على مدى اعتبار الحرب ضروريّة وإيجابيّة ووجيهة. عندما يكون التّفسير الإلهي للحرب قائماً في رواية فيلّهاردوين التّاريخية، فإنّ ذلك يدلّ جيّداً على الأهمّية التي يعزوها المؤرّخون بصفة عامّة إلى الأسباب السّماوية لتفسير التّاريخ.

هكذا يعدّ أخذ زارا في نظر فيلّهاردوين عملاً مشروعاً ومتطابقاً مع مصالح العدل البابويّ والحملة الصّليبيّة. وما يؤيّد هذا العمل هو إشارات العون التي يقدّمها الربّ في كلّ لحظة للحملة الصّليبيّة. لقد كان دائماً في حماية حملات قسطنطين وكان البابا هو الذي يشهد لهم عن غفرانه [الربّ] بما أن الاتّفاق المبرم بين الفرنسيين وسكان البندقية في أفريل 1201 صادق عليه البابا.

هكذا نلاحظ أنّ فيلّهاردوين لا يأخذ في الاعتبار الشّروط التي وضعها البابا لإقرار هذا الاتّفاق على «السّلام الإلهي». لقد كان البابا يذكّر الجنود الصليبيين بتفادي مهاجمة المسيحيين إلّا في حالات مثل قيامهم بقطع الطريق عليهم: «ينبغي على الجنود الصليبيّين ألّا يهاجموا المسيحيّين إلّا إذا قام هؤلاء بقطع الطّريق عليهم، أو أنّ ضرورة قصوى حملتهم على ذلك ممّا يجعل من الضّرر بالبابوية حكماً»[7]. كما لم يطرح [فيلّهاردوين] المعارضة القطعية التي أبداها البابا في البداية على أساس هذا الاتّفاق، فاكتفى بالتّنصيص على هذا الخلاف بمجرّد ما دخل الجيش الصّليبي إلى زارا.

لقد تمكّن المؤرّخون والنّاقدون من استعادة حقيقة الغفران، وأصبحنا نعلم الآن أنّ البابا، قبل أن يعفوَ عنهم، اعترض على هذا العمل الذي لم يفعل سوى إضعاف المسيحيين: «بمجرّد ما علم البابا بسقوط زارا، كتب إلى الصليبيّين مذكّرا إيّاهم بأنّهم هدموا أسوار زارا وبأنّهم أسالوا الدّماء رغم العرض الذي قدّمه سكّان زارا الدّاعين إلى تحكيم البابا، ووضعهم صور الصّليب على أسوار المدينة، ذكّرهم بأنّ ملك المجر هنري وأخاه أندريه كانا صليبيّين(...) ولنا أن نسجّل أنّ الكنائس تعرّضت إلى النّهب، والمعابد دمّرت وتمّ توزيع الغنائم بين الفرنسيّين والبندقيّين، وقد وقع تحذيرهم بعدم المضيّ أبعد في التّدمير وإعادة ما تمّ نهبه من ملك المجر إليه»[8]. نعلم أيضاً أنّه سبق وأن اتّصل البابا بأهل البندقيّة. توجد إذن أسباب عميقة حتّمت على فيلهاردوين Villehardouin ملاحظة الصّمت التّام حول هذه الأحداث واستبعاد كلّي أو جزئي للحجج التي قدّمها خصومه. يبدو أنّ السّبب الرّئيسي الكامن وراء هذا الصّمت هو سعي فيلهاردوين نحو موقعة الحرب ضمن إطار ديني من أجل أن يثبت صوابها من زاوية نظر تكتيكيّة واستراتيجيّة. وهكذا يمكنه أن يبرّر اختياره الاستراتيجي من النّاحية السّياسية إذا تحقّق التّطابق بين هذا المسعى والحرب.

لقد تورّط الصّليبيون مع الإمبراطوريّة البيزنطيّة دون أن يتمكّنوا من

---

(7) Villehardouin, op, cit. § 51.

(8) Villehardouin, op, cit. p44.

تحقيق هدفهم. ويقدّم لنا فيلهاردوين[9] تبريراً لفشل الحملة الصّليبيّة يستند إلى عدم مرضاة الإله. فقد تخلّى الإله عن دعمه للذّنوب التي اقترفها قادة الجند الذين انقلبوا على بعضهم بعضاً. (مثال بودوان إمبراطور فلاندرز Baudouin de Flandre وأمير مُنْفِرَّاتْ (بونيفاس marquis Boniface de Montferrat). انفجرت ثورة عامّة على يد الإغريق، وعلاوة على ذلك تمّ اغتيال Boniface de Montferrat بونيفاس منفرّات. ورغم كلّ هذه الكوارث، كان فيلهاردوين مع تأسيس إمبراطوريّة لاتينيّة في هذه الرّبوع، ويعدّ ذلك عملاً صائباً بما أنّ البابا باركه: «إذا كان الله قد قبل صلواتنا، ونقل إمبراطوريّة القسطنطينية من أيدي الإغريق إلى أيدي اللّاتينيين قبل سقوط أرض الشّرق على نحو ما قام به الآن، لربّما ما كان للمسيحيّة أن تبكي اليوم فاجعة مدينة القدس. بما أنّ الله، عبر التحوّل الإعجازي الذي حصل في ملكيّة هذه الإمبراطوريّة، تكرّم بإفساح الطّريق لكم من أجل فتح الأرض المقدّسة»[10].

لا يمكن فهم خطاب فيلهاردوين إلّا إذا تنزّل ضمن سياقه السّياسي-الاقتصادي. فالإقطاعيّة تعزّزت في هذا العصر وتشكّلت اقتصاديّا وسياسيّا. وهي تتميّز على وجه الخصوص بتقسيم النّفوذ الملكي ممّا أفضى إلى تصدّع السّلطة السّياسية تصدّعاً تامّا، كما تصدّع حقّ الحكم والعقاب، والحقّ الذي يضمن السّلم والعدل. وكان من نتائج انهيار أوروبا وتجزئتها إلى عدد كبير من المقاطعات السّياسية تضاعف المواجهات العسكريّة والحروب القبليّة وإرساء بنية اقتصاديّة مؤسّسة على النّهب.

هكذا بدأت الإقطاعيّة مع حدوث أزمة اجتماعيّة على مستوى العالم الغربي، وهي الأزمة التي أضفت شرعيّة على الحرب والنّهب. غير أنّ من نتائج التحوّل الذي حصل في حدود السّنة الألف، والنّاجم عن حركة استقلال وتطوّر واسعة عرفتها المجالات الصّناعية والفلاحيّة والمدنيّة، نشأة إيديولوجيا «السّلام الإلهي». ومن أهداف هذه الإيديولوجيا إعادة إرساء

(9) Cf. E. Faral, de Villehardouin in Revue Historique, T 177, 1936. P 537.

(10) Cf. E. Faral, de Villehardouin in Revue Historique, T 177, 1936. P 542.

السّلم بين المسيحيّين والعمل على إثراء الوضع الاقتصادي والسّياسي في العالم الغربي. وقد كان التّعبير عن هذا «السّلام الإلهي» بالطّريقة التّالية: «كلّف الله قداسة الملوك بمهمّة إقامة السّلام والعدل، لكنّهم لم يتمكّنوا من ذلك، وهكذا استعاد الله سلطة التّسيير بيده وتولّى تحقيقه بواسطة أتقيائه والقساوسة واستناداً إلى دعم أمراء المقاطعات»[11].

لقد أفرزت هذه الإيديولوجيا، وبشكل مفارق، بنيات أكثر صلابة للحرب. ولكنّها أنشأت في الوقت نفسه وبواسطة الحركة عينها أخلاقاً متماسكة ومخصوصة ينبغي لها أن تكون مصاحبة لكلّ عمل عسكري. وقبل كلّ شيء، مكّن إحلال السّلام الإلهي الغربي إخراج العدوّ من العالم المسيحي، وهو يقطن من الآن فصاعداً في الشّرق. وهكذا تبلورت استراتيجيا عسكريّة جديدة وتصوّر جديد للحرب مؤسّسين على توحيد الجيوش المتفرّقة.

أسّس السّلام الإلهي أخلاقا «دينية» لكلّ عمل عسكري. لقد كانت الحرب في بداية العصر الوسيط عملاً عاديّا ومربحاً من النّاحية الاقتصادية، إذ بإمكانها أن تبرّر النّهب وكلّ أشكال العنف. ومع هذا التصوّر الجديد للسّلام الإلهي، حدّد عدد معيّن من المحرّمات ميدان العنف الذي لم يعد ممكناً من الآن فصاعداً إلّا ضدّ عدوّ الله وضدّ الكفّار.

يمكننا القول إذن إنّ تأليه الحرب نتجت على نحو مفارق عن نشأة هذا «السّلام الإلهي». وبالفعل، فإنّ هذا السّلام وضع شروطاً أخلاقيّة محدّدة لكلّ نشاط عسكري. ومن هذه الأخلاقية[12] تولّد انشطار في التصوّر الجديد

---

(11) يجمع فيلْهاردوين بالطّريقة نفسها الحجج التي تتماشى مع دعم المنعرج الثاني للحرب الصليبيّة الرّابعة. ويستحيل علينا في إطار هذا العمل رسم جدول يحدّد كلّ براهينه وما صمت عنه. لنقل فقط أنّه حاول أن يبيّن بأنّ الحصول على قسطنطينية وتأسيس إمبراطورية لاتينية يمثّلان أعمالاً عادلة بما أنّها تضع حدّا للظلم الذي مارسه ألكسيس الثالث، وأعمالاً دينيّة بما أنّها في خدمة الدّين وتسمح بإعادة تنظيم الكنيسة اللّاتينية، وهي أخيراً من الأعمال النّافعة بما أنّها تهدي الجنود الصليبيين أسّ العمليّات العسكريّة من أجل فتح القدس.

(12) Innocent III, Lettre VIII, 63, citée par E. Faral, op. cit. p563.

للحرب: فمن ناحية، الحرب جائرة وهي من عمل الشّيطان حين يهاجم المسيحيّون بعضهم بعضاً، ولا تفعل سوى أن تضعف دين الله. وهي من ناحية ثانية حرب عادلة من عمل الله عندما يكون هدفها الكفّار فتقوّي الذّين وتنشر العدل في العالم. الحرب مقدّسة حين تكون خاضعة إلى إرادة الله، لذلك ينبغي أن تكون من «مشمولات الكنيسة». فالبابا هو الذي يعود إليه أمر إعلان الحرب.

من النّاحية الإيديولوجية، نشأت الرّوح الصّليبيّة من هذا التصوّر الجديد للسّلم والحرب. إنّها تلبّي حاجة اقتصاديّة وسياسيّة. إنّ نموّ العالم الوسيط النّاتج من عمل الأرض كان في حاجة إلى قلب وضعيّة لم تكن ملائمة للغرب على الصّعيد الدّولي من ذلك ازدهار العالم الإسلامي وتقدّمه، «عالم العواصم المدنيّة المستهلكة التي أوجدت في الغرب البربري إنتاجاً متزايداً للمواد الأوليّة المصدّرة إلى قرطبة والقيروان والفسطاط والقاهرة ودمشق وبغداد: الخشب والحديد (السّيوف الفرنسيّة) والرّصاص والعسل، وهذه السّلع البشريّة، العبيد حيث كانت فيردان Verdun[13] في العصر الكَرولَنْجيّ[14]. منذ أن أصبح السّلام من صنع الله، أصبحت كلّ حرب ممنوعة. فقط، توجد حرب مفيدة حيث يمكن أن تتجلّى القداسة: وهي التي تفضي إلى بناء الاقتصاد والمجتمع الغربي المسيحي وبالتالي تفضي إلى تحرّرها بالنّظر إلى الشّرق. وهذا ليس ممكناً إلّا باستبعاد الكفّار وإضعاف العالم الإسلامي. وهكذا رسم الغرب تدبير «الاستعمار». «ومن هنا، أدّت تعليمات "السّلام الإلهي": على العكس إلى تحويل قوى العنف التي كانت مخفية في المجتمع الإقطاعي نحو ما هو خارج العالم المسيحي. ضدّ أعداء الله، وضدّ "الكفّار"، فلم يكن حمل الأسلحة أمراً مسموحاً به فقط، وإنّما هو على غاية من الفائدة. لقد دُعِيَ رجال الحرب إلى بذل عملهم المخصوص خارج المسيحيّة. إنّ روح الصّليبيّة المنبثقة مباشرة من

(13) - فيردان Verdun: مقاطعة فرنسيّة توجد بمنطقة اللّورين، وقد شهدت معارك عنيفة وحروباً عديدة على مرّ التّاريخ.

(14) الكَرولَنْجيّ: متعلّق بالأسرة المالكة التي ينحدر اسمها من شارلمان.

الإيديولوجيا الجديدة للسّلام قامت بتوجيهه نحو جبهات العنف الخارجيّة نحو الأهداب المزهرة حيث كانت قيادة المعارك تنشّط بقوّة حركة الثروات»[15].

يُمكّن «السّلام الإلهي» من ناحية، الغرب من السّلم ومن تقوية تحوّله الاقتصادي، أمّا من ناحية ثانية، فإنّ «الحرب المقدّسة»، إذ تنقل الموقع الجغرافي للحرب، فإنّ ما يحرّكها هو الطّمع في خيرات الشّرق[16]، وهكذا فإنّ [كلّ ذلك] قاد إلى نماء الإقطاع نماء تجلّى اجتماعيّا في ظهور النّظام الإقطاعي المحدّد بثلاث طبقات رئيسية: رجال الكنيسة، ورجال الحرب، ورجال العمل. «لقد قام الله، منذ الخلق بتوزيع مهام مخصوصة بين البشر؛ فمنهم من تتمثّل مهمّته في الصّلاة من أجل أن يعمّ السّلام كلّ البشر، وآخرون مسخّرون للقتال من أجل حماية الشّعب بأسره، بينما يتكفّل عناصر الصّنف الثالث من النّاس، وهم الأكثريّة بخدمة رجال الكنيسة والمحاربين»[17]. إنّ «هذا التّقسيم الثلاثي المبني على صراع الطّبقات»[18]، وضع في ذهن المجتمع الإقطاعي أنّ البابا هو السّلطة الدّينية والسّياسية الوحيدة. فالبابا هو الذي يتّخذ قرار الحرب ضدّ الكفّار. وغالباً ما تضع هذه المهمّة السّياسية البابا أمام امتحان: وتمثّل الحملة الصّليبيّة الرّابعة أفضل مثال عن الصّراع بين الرّهان السّياسي-الدّيني للبابوية والرّهان الاقتصادي لسلطات البندقيّة.

يبدو لنا إذن أنّ رواية فيلّهاردوين Villehardouin تبلورت انطلاقاً من ثلاثة مقاصد أساسية: فهي تحاول من ناحية أولى، إثبات سداد الخيار الدّيني الاستراتيجي بالمرور عبر زارا وتستحضره، وترمي من ناحية ثانية، إلى تبرير الاستيلاء على القسطنطينية باعتبارها ضرورة استراتيجية ودينيّة،

(15) G. Duby, Guerriers et paysans, Gallimard, p185.

(16) cf. Le Goff, la civilisation de l'occident médiaval, éd, Arthaud, p88.

(17) cf. Le Goff, la civilisation de l'occident médiaval, éd, Arthaud, p86.

(18) G. Duby, Guerriers et paysans, Gallimard, p186.

هذان المقصدان لا أساس لهما في الواقع إلّا من خلال مقصد ثالث ألا وهو «تعظيم الحرب» تحديداً ضدّ الكفّار.

هكذا إذن، يسهم فيلّهاردوين Villehardouin، على المستوى الفكري في إقامة نظام إيديولوجي مؤسّس على السّلام الإلهي. وما خطابه إلّا تغطية دينيّة لإيديولوجيا جديدة عن النموّ السّياسي-الاقتصادي للمجتمع الوسيط. ونستطيع التأكيد، أنّه بعيداً عن أن يكون العمل عسكريّا، يمثّل الخبر وصفاً لحدث تاريخي وظيفته تبرير النّظام السّياسي والاجتماعي.

يبدو واضحاً إذن أنّ وصف الحرب لدى المخبرين ليس حياديّا، فهو بالأساس تبرير لأمر واقع، لسلطة الكنيسة السّياسية. والهدف الذي يقترحه جوانفيل Joinville هو تعظيم طيبة لويس الحادي عشر وقداسته، بينما يقيم فرواسّار Froissart في خطابه تقسيماً بين «النّاس الضّالين» و«النّاس المهتدين». وفي كلّ هذه الخطابات تبرز الطّيبة والقداسة والتديّن وقداسة الحملات الصّليبيّة، ومن هنا بالذّات تبرز «الحرب العادلة». وينبغي انتظار نهاية القرن الثامن عشر حتى يصبح تمركز هذه الحرب في القداسة بارزاً وموضوع نظريّة.

لم ينعت فيلّهاردوين Villehardouin الحرب بالقداسة، وإنّما هو يتحدّث بكلّ بساطة عن الحملة الصّليبيّة كحرب «مقدّسة». وهكذا ينبغي انتظار الثورة الفرنسيّة أو «وحش» أو «ظاهرة شاذّة» حسب عبارات سيوران Cioran، وقد استطاع جوزيف دي ماستر Joseph de Maistre أن يجد العناصر الضروريّة لصياغة ما لم يكن في متناول المخبرين صياغة نظريّة. هل يتعلّق الأمر هنا ببقاء إيديولوجي لنمط من التّفكير المهيمن عليه والبائد؟

كيف يتمفصل خطاب جوزيف دي ماستر Joseph de Maistre؟

انطلاقاً من تعريف الإنسان ككائن مركّب، عقلاني، لكن له أيضاً أحاسيسه وانفعالاته، يطرح دي ماستر de Maistre مشكل إمكانيّة الحرب نفسها. كيف يمكن أن يكون هناك حرب في هذا العالم الذي يمتلك فيه الإنسان عقلاً وإحساساً وانفعالاً؟ ذلك أنّه في مصدر كلّ حرب يوجد «فكر غريب عن عالمنا». إنّها هي التي تملي على الإنسان أن يقتل مثيله من أجل

القضاء على الشرّ. فقتل مثيله من أجل الحفاظ على نفسه والحفاظ على الإنسانية يمثّل عملاً غامضاً لكنّه عمل نبيل في ذاته ونافع للمجموعة لأنّه يسمح بمطاردة الشرّ والخساسة. لا وجود لألغاز وإنّما يوجد فقط شيء ما غريب في هذا الارتباط بالنّبل، وهذه القوّة الغريبة هي التي ستعلن نهاية التأمّل في الحرب بوصفها ظاهرة تاريخيّة خالصة ومن هنا بالذّات تكون مكروهة.

كيف تشتغل القوّة الغريبة؟ قبل كلّ شيء سيعود الإله من جديد إلى مملكة الحرب. ومن أجل ذلك فهو يحتاج إلى القضاء على كلّ تصوّر تاريخي للحرب. ينبغي أن لا نتأمّل في التّاريخ، ينبغي أن لا نستنبط الحرب من حالة الطّبيعة. ففلسفة الحقّ الطبيعي برمّتها تكذب. إنّها تبني بصورة مثيرة للسّخرية حالة خياليّة صرفة: هي الحالة الطّبيعية. «قالوا لنا آلاف المرّات إنّ الدّول، بمقتضى علاقة بعضها ببعضها الآخر في حالة الطّبيعة، لا يمكنها أن تنهي خلافاتها إلّا بواسطة الحرب(...)، وهذه الحالة الخياليّة، وقع تسميتها على نحو ساخر بحالة الطّبيعة»[19].

رفض دي ماستر de Maistre هذه الصّياغة النظرية لروسو وفرضيّات هوبس ولوك المنطقيّة. لا يوجد مجتمع دون حرب. ولا وجود لأيّ مادّة يمكن أن تفسّر الحرب. إنّ معناها الحقيقي يكمن في هذه القوّة الغريبة، هذا اللّغز الذي يؤمّن مجراها ويضمن النّصر والشّرف والشّجاعة. هكذا، فإنّ هذه القوّة الغريبة وليس التّاريخ هي المكان الطّبيعي للحرب وفي هذا المعنى تكون مقدّسة. يكمن أساس كلّ تحليل للحرب حسب دي ماستر de Maistre في جعل القوّة الغريبة مقابلة للعقل، والقداسة مقابلة للتّاريخ. «انظروا في ذلك من قريب، وسترون أنّ هناك شيئاً ما غامضاً وغريباً في الثّمن وخارقاً للعادة يرتبط دائماً لدى النّاس بالشّرف العسكري»[20]. هناك ثلاث نقاط متقاطعة تفسّر قداسة الحرب:

(19) Le Goff, la civilisation de l'occident médiaval, éd, Arthaud, p97.

(20) G. Duby, Guerriers et paysans, Gallimard, p87.

■ نقطة التقاطع الأوّل: رفض كلّي لأيّ تحليل تاريخي، وهذا يعدّ ضروريّا لإثبات قداسة الحرب. كيف يتمفصل تمركز الحرب هذا في القداسة؟

يقوم تصوّر دي ماستر de Maistre على إفراغ الحرب من خصائصها التّاريخية ومن خصائصها اللّاإنسانية في الآن نفسه. هكذا يمدح دي ماستر الجنديّ ويثبت الأساس الديني لهذا العمل من خلال ربطه بالقانون العام للطبيعة. ويتوزّع هذا التصوّر إلى ثلاث مراحل:

- القيام بمدح الحرب.
- إظهار العلاقة القويّة التي تربط بين الحرب والدّين.
- الرّبط بين قانون الحرب والقانون العام للطّبيعة.

من المؤكّد أنّ الجندي قاتل محترف، فوظيفته تتمثّل في تدمير مثيله وتقتيل جنود الخصم. غير أنّه ليس جلّاداً من يعرّض حياته دائماً للخطر حين يتولّى تنفيذ الأحكام. إنّ الجندي «شريف إلى حدّ أنّه يعظّم ما هو أشدّ خساسة في الرّأي العام، طالما أنّه يستطيع القيام بوظائف الجلّاد دون أن يحقّر من نفسه، وحسبه مع ذلك، أن لا يستعمل إلّا أسلحته لإعدام أشباهه ولإعطائهم الموت»[21]. إنّ الجندي والجلّاد بالنّسبة إليه متعارضان تماماً على المستوى الاجتماعي، فكلّ منهما يشغل مكانة، الأوّل شريف والثاني خسيس. الجندي علامة على الشّجاعة والشّرف. والحرب هي المكان الطبيعي الذي يتجلّى فيه الشّرف والشّجاعة. الحرب تقتل وتذبح، غير أنّه من الخطأ تماماً القول، في نظر دي ماستر de Maistre إنّ الحرب شرّ ينبغي القضاء عليه وما هو لا إنساني يتعيّن محوه. إنّ الحرب هي التي تمنح الإنسان بعده الحقيقي، فهي التي تمنحه الشّجاعة والكرامة والتفوّق والشّرف، وفي كلمة واحدة تمنحه الدّين. إنّ من يكره الحرب يكره الكرامة والتفوّق والدّين. أخطأ روسو، فليس المتوحّش أبداً إنسان العدل والكمال والحريّة والحبّ. إنّه أخطأ لأنّه وضع «على رأس خطاب اللّامساواة،

(21) Le Goff, la civilisation de l'occident médiaval, éd, Arthaud, p228 et p329.

الصّورة المحفورة، بحسب أحدوثة الهوتنتوت»[22] صحيحة أو خاطئة، الذي يعود إلى نظرائه. كان الشكّ يساور روسو بأنّ هذا العنوان المزخرف كان يمثّل حجّة قويّة ضدّ الكتاب. كان المتوحّش ينظر إلى فنوننا وقوانيننا وعلومنا ورفاهيّتنا ورهافتنا وأفراحنا من كلّ نوع وتفوّقنا خاصّة وأنّه لا يستطيع الاختفاء، والذي يمكنه مع ذلك إثارة بعض الرّغبات في قلوب مهيّأة لذلك، لكنّ كلّ ذلك وحده لا يستهويه ويعود باستمرار إلى نظرائه[23]. يبقى المتوحّش متوحّشاً، فهو ثابت على ذلك بما أنّه لا يستطيع العيش أبداً في هذه الحالة الاجتماعية. لا يمكن للبدائي أن يغادر حالته الطبيعية إلّا كي يعود إلى نظرائه. وبعبارة أخرى، لا توجد حالة طبيعة خالصة خالية تماماً من الحرب. ومن يعتبر أنّ الحرب بمثابة الشرّ ينبغي تجنّبه دون القدرة على بيان ما فيها من قداسة، فإنّ تصوره خياليّ صرف.

يمكن أن نستنتج ممّا سبق أنّ الحرب ليست تحوّشاً، فهي إنسانية، إنّها عنصر الاكتمال البشري: «لا ترمي ممارسة الحرب مطلقاً نحو التّقليل من شأن من يقوم بها أو جعله غليظاً، بل عكس ذلك، إنّها ترمي إلى تحقيق كماله»[24]. يعدّ العسكري أكثر الرّجال نزاهة وأكثرهم لطفاً، ومرونة، وفضلاً. فهو يظهر مدافعاً باسلاً عن «المبادئ القديمة» وعن القانون بصفة عامّة، لكنّه مدافع أيضاً عن الدّين، بل حتى إنّه أكثر النّاس تديّنا. فبالنّسبة إليه «يمتزج الدّين بالشّرف في تزاوج، وتمتزج الفضيلة والرّحمة بالشّجاعة العسكريّة في انصهار»[25]. وهكذا تسمو الحرب إذن إلى حدّ تصبح فيه أحد مكوّنات الدّين بما أنّ هذا الأخير هو مصدر كلّ حرب، ومن هنا بالذّات تكون الحرب المكان الطبيعي الذي تظهر فيه الشّجاعة والكرامة والشّرف. فحتّى «وسط الدّماء التي تسيل، يكون المحارب إنسانيّا مثل الزّوجة التي

---

(22) الهوتنتوت: شعب جنوب إفريقي ذو بشرة ضاربة إلى الصّفرة.

(23) يتعلّق الأمر في هذا العمل بقراءة دي مايستر J. de maistre على أنّه تأخر إيديولوجي بالمقارنة مع التحوّل الاقتصادي والسّياسي للثورة الفرنسيّة. تبدو هذه القراءة إذن محدودة، وبالنسبة إلينا نسعى إلى أن نبيّن كيف نزّل المؤلّف الحرب في القداسة.

(24) J. de maistre, la guerre est divine, éd. Pauvert. P 72.

(25) J. de maistre, la guerre est divine, éd. Pauvert. P 71.

تكون عفيفة في نقلها الحبّ»[26]. يبقى الجندي رجل الفخر لماضي فرنسا. إنّه يجسّد القيم الأرستقراطيّة، الجميل والمقدّس، النّظام والقانون، الحبّ والشجاعة، الرّحمة والصّلابة. وبكلمة، فإنّ الجندي، كما يتصوّر، هو نتاج الإقطاعيّة التي تجسّد الخير نفسه. هكذا وُصف الجندي على أنّه الرّجل الذي يمثّل الماضي بكلّ إيديولوجيته الدّينية.

«فلتتذكّر سيّدي الفارس، قرن فرنسا العظيم. حينئذ كان وجود الدّين والقيم والعلم على نحو متوازن، الأمر الذي نتج عنه هذا الطّبع الجميل الذي رحّبت به كلّ الشّعوب بتهليل إجماعيّ على أنّه نموذج الطّبع الأوروبي. (...) كان هناك قتل بلا شكّ، وحرق وتخريب بلا ريب، بل كان هناك اقتراف عبثي لآلاف الجرائم، لكن مع ذلك كانت الحرب تبدأ في شهر ماي وتنتهي في شهر ديسمبر، كان النّوم تحت القطن، وكان الجندي وحده يحارب الجندي. لم تكن الشّعوب مطلقاً في حرب، وكلّ ما هو ضعيف كان مقدّساً أثناء هذه المشاهد الكئيبة لهذه الكارثة المدمّرة»[27]. فنموذج الحرب الذي يتحدّث عنه دي ماستر de Maistre ينتمي كلّه بأبنيته ونمط ظهوره وتحقيقه وتمفصله إلى الماضي حين كان الجندي لا يحارب إلّا الجندي، وحين كان الشّعب بمنأى عن أيّ حرب.

■ نقطة التقاطع الثانية: تقريظ الحرب ببيان أنّها طبيعيّة وأخلاقيّة ودينيّة.

تكون الحرب مقدّسة في النّطاق الذي تعدّ فيه لا تاريخيّة وطبيعيّة وأخلاقيّة ودينيّة. لا يمكن رسم موقع الحرب إلّا في إطار القداسة. «الحرب في ذاتها مقدّسة، بما أنّها قانون للعالم»[28]. لقد أسّست الألوهيّة العالم على قانون «رهيب من العنف». العنف في الطّبيعة نفسها، والحرب «فصل» من القانون العام الذي يحكم على العالم والذي يتلخّص في هذا المقترح الذي قدّمه دي ماستر de Maistre «لا توجد أيّ لحظة من الدّيمومة لا يكون

(26) J. de maistre, la guerre est divine, éd. Pauvert. P 71.
(27) J. de maistre, la guerre est divine, éd. Pauvert. P 72.
(28) J. de maistre, la guerre est divine, éd. Pauvert. P 77.

فيها الكائن الحي مُفْتَرساً من كائن آخر». فالعنف يسود كافّة المستويات النباتيّة والحيوانيّة والإنسانيّة. وهكذا يتحقّق باستمرار منذ العُثّة إلى الإنسان، قانون الدّمار العنيف الأكبر للكائنات الحية[29]. ليست الكراهيّة هي التي تسبّب العنف ولا الغضب كذلك، إنّه العنصر الذي تتمكّن من خلاله القداسة أن تسود في هذه الأرض.

■ نقطة التقاطع الثالثة: يعتبر نموذج الحرب لدى دي ماستر de Maistre إيديولوجيا في المعنى الذي يقوم فيه بعمليّة نقل لموقع الحرب إلى الإلهي، فهو إذن إكمال لخطاب المُخْبِرين ذي الطّابع الإيديولوجي.

يبقى نصّ دي ماستر de Maistre في أساسه إيديولوجيا، فلا هو بالتّبرير الخالص والمجرّد للحرب، ولا هو بالتّفسير الذي يقدّم أسبابها السّماوية، إنّه تأمّل «نظري» حول الحرب كنموذج للماضي، وفي عصر بائد من التّاريخ وضعت له الثورة الفرنسية حدّا. أمّا هيمنة الدّين في بناء النّص فيظهر على أنّه تأخير، أي على أنّه انعكاس بناء فوقي للحظة إيديولوجيّة مهيمن عليها في نمط الإنتاج الرّأسمالي. لقد عاش دي ماستر de Maistre الثورة الفرنسيّة، وعاين لحظة التحوّل العنيف من نمط الإنتاج ما قبل الرّأسمالي إلى نمط الإنتاج الرّأسمالي. ولم يكن هذا التحوّل بالنّسبة إليه سوى ضلال: «والحال أنّ ما يميّز الثورة الفرنسيّة، حسب دي ماستر de Maistre، وما يجعل منها حدثاً فريداً في التّاريخ هو أنّها سيّئة تماماً، لا وجود لأيّ عنصر خير تريح عين الملاحظ: إنّها أعلى درجات الفساد التي عُرفت، إنّها الدّنس الخالص»[30].

(29) J. de maistre, la guerre est divine, éd. Pauvert. P 783.

(30) J. de maistre, considération sur la France § IV. P 191.

الفصل الثامن

الحرب كمفهوم

«أصبح ميدان المعركة مع كلاوزوفيتش Clausewitz محلاً سامياً نظريّا. فالخطاب الذي يدعمه يستمدّ مقولاته من مداولة المحارب، ويستمدّ قاعدته وثقله من القرار القائم على الأسلحة: يقود هذا الجنرال معركة فكريّة»

خطاب الحرب، غلوكسمان
Glucksmann
Le discours de la guerre

يتوقّف التّفكير في تمفصل الحرب على الانفصال عن الخطاب الوصفي للأخبار التّاريخية. فالحرب تتكوّن كمفهوم في الممارسة ومن خلالها. يعدّ الصّراع حتّى الموت موضوع نظر المتفحّص «الذي يرقى فوق القاعدة المشتركة»، ويَحسِبُ ويحلّل موضوعيّا وضعيّات المعسكرين، ويصوغ صورة نظريّة قادرة على أن تظهر خصوصيّة كلّ وضعيّة، وهكذا يبدأ العمل على الحرب من أجل أفهمتها/ صياغتها مفهوميّا. ليس بإمكان أيّ تعريف من التّعريفات المستعملة من المخبرين أو الفلاسفة أن تُرضيَ نظرة الاستراتيجي المتفحّص. لقد أصبحت الحرب موضوع بحث يسعى أن يكون علميّا. يمثّل نصّ كلاوزوفيتش Clausewitz (عن الحرب) معالجة نظريّة تتيح مقاربة علميّة. وتكمن العلوميّة «في إرادة تقصّي ماهية ظواهر الحرب، وفي إظهار علاقتها

بطبيعة الأشياء. لم ينحرف المؤلّف بتاتاً عن النّتائج الفلسفيّة، ولكن حين رأى الخيط يزداد رقّة، اختار قطعه وربطه بالظّواهر التي تنسجم مع التجربة»[1].

يتمفصل النصّ حول نظرة المجرّب، فهو يقطع مع كلّ تأمّل ذي طابع ميتافيزيقي. ويتمثّل هدفه في ربط المقول بالملاحظ، والنظريّة بالتّطبيق. التّطبيق ضرورة في النّطاق الذي تسمح فيه، بتراكم، ملاحظات جزئيّات مجريات الحرب وهكذا تسمح بولادة إمكانية التّنظير والصّياغة المفهوميّة من خلال تشكيل صيغة تعرّف في الآن نفسه نمط تصوّره ونمط اشتغاله. لا يمكن لهذه الصّياغة النظريّة أن تتحقّق إلّا انطلاقاً من ممارسة للحرب تدعمها. ترتبط النظريّة بالتّطبيق عضويّا ضمن نظام تشارك متبادل: النظريّة تستتبع التّطبيق والعكس بالعكس: «لا يمكن أبداً للتقصّي والملاحظة، وللفلسفة والتّجربة أن تتنافر أو يقصيَ أحدها الآخر، فكلّ منها ضمانة للأخرى»[2].

دخل كلاوزوفيتش Clausewitz إلى الجيش البروسي سنة 1792 رغم أنّه لم يبلغ سوى 12 سنة. وقد بلغ رتبة الجنرال العسكريّة قبل وفاته (سنة 1831). تلقّى تكويناً في مدرسة عسكريّة، علاوة على ما تعلّمه من مطالعاته الشّخصية. خاض غمار الحرب في سنّ الثالثة عشرة كجندي ضدّ فرنسا سنة 1793-1794، وشارك في المعركة التي جرت ضدّ جيش نابليون (1797، 1806، 1812) عندما كان يترقّب معاهدة بروسيا وفرنسا (1811)، ثمّ انتقل مع الرّوس وأصبح في خدمة القيصر وشارك معه في معارك سنوات 1813، 1814، 1815. وما يجب علينا ملاحظته فوراً، هو أنّ كلاوزوفيتش Clausewitz لم يكن مكتفياً بخوض الحرب، بل غالباً ما كان ينقد معاركه في رسائل بعثها إلى خطيبته التي أصبحت في ما بعد زوجته (ماري فون بروهل Marie von Bruhl). كان يكتب بصفة عامّة قبل كلّ معركة مشروع مخطّط لسير الحرب. تقول آرون Aron «حين يلمح أيّ ظرف أو يعتقد أنّه يلمح

(1) Clausewitz, de la guerre, p47.

(2) Clausewitz, de la guerre, p47.

فرصة لبروسيا لاستعادة المعركة، يقوم بوضع مخطّط عمليات»[3]. وعلاوة على ذلك، عُهِد إليه بتعليم وليّ عهد بروسيا سنة 1810، 1811، 1812 وقد كتب في هذا الصدد نصّا تحت عنوان: «رؤية إجماليّة للدّراسة العسكريّة مهداة من المؤلّف إلى جلالته الملكية وليّ العهد على مدى سنوات 1810، 1811، 1812»[4]. وكتب مقالاً آخر، استرتيجيا 1804 في نيوبالونا Newe Bellona. وينبغي أن نضيف إلى هذين النصّين دروسه التي قدّمها في المدرسة الحربيّة حول الحرب الصّغرى في 1808-1810. وكتابه عن الحرب كُتِب سنة 1829 أو 1830، أي أثناء سنواته الأخيرة ولـم يكتمل إلّا الفصل الأوّل، أمّا ما تبقّى من النصّ فقد كان على شاكلة إشارات وأطروحات وأقوال لم تتبلور.

موضوع هذا النصّ الأخير لـ كلاوزوفيتش Clausewitz ليس شيئاً آخر غير هذه الصّياغة النظريّة، وهذا البسط النّظري للحرب المؤسّسة على الممارسة. ويتمثّل مشروعه في تكوين مفهوم شمولي للحرب يسمح لنا بالحصول على أدوات مفهوميّة نستطيع من خلالها قراءة أيّ حرب. ويعدّ منهجه تحليليّا بالمعنى الذي يحاول من خلاله تحليل الحرب على أنّها ظاهرة تنتج في الواقع من أجل أن تكشف عمّا هو أساسي في الحرب وعمّا هي الماهية. ومن أجل عرض أفكاره بصورة أفضل، نشير إلى أنّ ما قاله بأنّه ينتقل من البسيط إلى المركّب عبر تشريح ما يبدو للملاحظة في الحرب: «نقترح في البداية مختلف عناصر موضوعنا، ثمّ مختلف أجزائه وأقسامه وأخيراً المجموع في وحدته الضّمنية: وهكذا ننتقل من البسيط إلى المركب»[5]. ما هو جزئي مرتبط بما هو كلّي. والحرب ظاهرة شاملة جامعة ومجمّعة، إنّها كلّ ومجموع من الرّوابط فيها يتعلّق الأمر بتحديد التّمفصل والكشف عن الأجزاء التكوينيّة. تعتبر الحرب كظاهرة شاملة[6] تتفصل حول

(3) Raymond Aron, penser la guerre, T1, Gallimard, Paris 1976. p54.

(4) Raymond Aron, penser la guerre, T1, Gallimard, Paris 1976. p54.

(5) Clausewitz, de la guerre, p51.

(6) Clausewitz, de la guerre, p69.

ثلاثيّة مدهشة: العنف الأصلي، ولعبة الاحتمالات، والتبعيّة السّياسية. يمكننا القول إذن إنّ نمط تصوّر مفهوم الحرب لدى كلاوزوفيتش Clausewitz شبيه في نهاية التّحليل بالخطاب العملي-النّظري للحرب، وهو ما يمثّل حقّا أصالته.

كيف يمكن تعريف الحرب؟ «الحرب فعل عنف يرمي إلى إخضاع الخصم وفرض إرادتنا عليه»[7] ويعلّق ريمون آرون Raymond Aron قائلاً: «تفترض الحرب كفعل اجتماعي إرادات متماسكة، أي مجموعات منظّمة سياسيّا»[8] وفي هذا المعنى ينبغي أن نعتبر الحرب لا كفعل معزول، وإنّما على أنّها ما ينتج عن علاقة سياسيّة بين «المجموعات السّياسية المنظّمة». هكذا تحدّد الحرب أداتها: فعلُ عنف. الحرب فعل اعتراف بإرادة الآخر، وهي بذلك ترسم هدفها. يصنع هذا التّعريف في نصّ كلاوزوفيتش Clausewitz تمييزاً أساسيّا: الحرب الواقعيّة والحرب المطلقة. تقدّم ممارسة الحرب إمكانيّة الصّياغة النظريّة (الحرب المطلقة) وفي الآن نفسه تطبيقاً لقواعد استراتيجيا دقيقة في الممارسة عينها (الحرب الواقعيّة). لا يتمخّض هذا التّمييز عن سير الحرب الفعلي والواقعي، إنّما هو منهجي خالص. ويتراوح في الواقع بين هذين الطّرفين.

تقدّم لنا التّجربة أنواعاً متعدّدة من الحرب. الحرب تنوّع: كل نوع له ميزته الخاصّة. وما يجعل هذا التّمييز بين هذه الأنواع المختلفة ممكناً هو نمط سير الحرب، أي استراتيجيتها وتكتيكها وتبعيّتها لإنتاج التّقنية بصفة عامّة. فالتّاريخ إذن في نهاية المطاف هو الذي يمنح خصوصيّة للحرب. ولا يمكن ضبط أيّ حرب إلّا في التّاريخ. الحرب: «تمثّل صورة لعلاقات بشريّة»، إنّها نشاط اجتماعي يفترض «تجمّعات سياسية منظّمة». وبعبارة موجزة، التّاريخ هو القالب الذي تتطوّر فيه الحرب. والمدخل إلى أيّ سلاح جديد يحدث تغييراً كلّيا أو جزئيّا في الاستراتيجيا. الحرب تنوّع بمقتضى انتمائها إلى السّياسة. وكلّ حرب تعدّ نشاطاً سياسيّا موسوماً بهدفه

(7) Clausewitz, de la guerre, p51.

(8) Raymond Aron, Guerre et Paix entre les nations, p33 (calmann Levy).

الاقتصادي. ليس التنوّع تاريخيّا وسياسيّا فحسب، وإنّما أيضاً استراتيجي. فكلّ حرب تقدّم تركيبة مخصوصة بين الاستراتيجيا ومختلف التّقنيات العملياتيّة. هكذا تتبدّى ممارسة الحرب كما لو أنّها تؤسّس هذا التنوّع وهذا التعدّد. إنّه المفهوم، أمّا النّشاط النظري والعمل الفكري فهما اللّذان سيكوّنان الوحدة المفهوميّة للحرب. تعيّن الممارسة التنوّع، وتبحث النظريّة عن وحدة هذا التنوّع. فمن الضروري إذن صنع كلية التنوّع حتى نتمكّن من فهم الماهية عينها لكلّ حرب: «أليس من الطبيعي والضّروري أنّ هذه الظاهرة قد قادتنا إلى المفهوم الأصيل للحرب بكلّ نتائجه الدقيقة؟»[9].

لا يمكن للنظرية مطلقاً أن تنتج دون أساس عملي. فضلاً عن ذلك، فإنّه على مستوى التّحليل نفسه للسّير الفعلي والواقعي لبعض الحروب، يمكن أن نلاحظ بأنّها تتراوح بين حدّين: شكلها المطلق حيث تجد المسلّمة[10] المركزيّة لكلاوزوفيتش Clausewitz صلاحيّتها، وشكلها الواقعي حيث تتدخّل عناصر ضمنيّة وظاهريّة وتقلّص الصّعود إلى الأطراف. تتراوح الحرب بين صعودها إلى الأطراف وسيرها الطّبيعي، وبين شكلها النّظري وشكلها العملي. وفي كلّ حرب يسجّل هذين الشّكلين حضورهما، فليس باستطاعة الحرب الواقعيّة أن تتغاضى على الحرب المطلقة والعكس بالعكس. وفي هذا المعنى بالذّات «يصبح ميدان المعركة أسمى مكان نظريّا»[11]. تتبدّى الحرب إذن في شكل مفهوم وفي شكل نشاط تشميلي يوحّد التنوّع ويبحث عن استعادة النّظام حيث لا وجود سوى للفوضى. كلّ حرب، أيّا كانت، خاضعة إلى هذه الوحدة. ومع ذلك، فإنّ هذه الوحدة ذاتها سوف تمكّن من إدارة اختلافات بين الحروب بواسطة التّحليل النظري وبواسطة تعيين الميدان السّياسي لكلّ حرب. «كلّ حرب واقعيّة تخضع إلى "الشّكل المطلق" للحرب، غير أنّ هذه تولّد هي نفسها الاختلافات عبر آليات تحديد ذاتي. ويصبح التعدّد الناشئ من التّاريخ والسّياسة مؤسّساً استراتيجيّا».[12]

---

(9) Clausewitz, de la guerre, p675.

(10) العبارة لغلوكسمان.

(11) Glucksmann, le discours de la guerre, p29.

(12) Glucksmann, le discours de la guerre, p38.

يتشكّل مفهوم الحرب انطلاقاً من ثلاث نقاط متقاطعة يسمّيها غلوكسمان Glucksmann «أوّليات»[13]، وهي الأطروحات الثلاثة التي تؤسّس أصالة كلاوزوفيتش نفسها:

1 - الحرب هي التأثير المتبادل «المرتكز على النّشاط المتواصل الذي يمارسه كلا المعسكرين أحدهما على الآخر»[14].

2 - ينبغي التّمييز بين الهجوم والدّفاع وينبغي التأكيد أنّ الشّكل الهجومي هو في ذاته أكثر نجاعة من الشّكل الدّفاعي. «الهجوم والدّفاع أمران من طبيعة مختلفة وقوى غير متكافئة»[15].

3 - يرتبط مفهوم الحرب عضويّا بالمفهوم الأقصى للسّياسة. «الحرب هي مجرّد استمراريّة للسّياسة بواسطة أدوات أخرى»[16].

أولاً: مبدأ التأثير المتبادل

كل حرب هي صراع حتّى الموت. يفكّر كلاوزوفيتش وهيجل في الحرب في «شكلها المطلق». إنّهما يحاولان تفكيك معنى مفهوم الحرب ونمط اشتغاله. الحرب لعبة جدليّة، إنّها لعبة قمع واعتراف بين خصمين. وبدافع الرّغبة في الحفاظ على الحياة، نضطرّ إلى المجازفة بها كي نقضي على حياة الآخرين. غير أنّ الآخر يقوم بالعمل نفسه، فينشأ بالضّرورة «تأثير متبادل» في العلاقات البشريّة. مجسّماً -وعلى وجه الخصوص- في الحرب. ولهذا فإنّ مفهوم الحرب يتمفصل في لعبة جدليّة بين المعسكرين المتخاصمين[17]. ويفيد ما اصطلح عليه كلاوزوفيتش «نموّ قواه أو

---

(13) Glucksmann, le discours de la guerre, pp 38à 41.

(14) Clausewitz, de la guerre, p128.

(15) Clausewitz, de la guerre, p62.

(16) Clausewitz, de la guerre, p67.

(17) لهذه المقارنة بين هيجل وكلاوزوفيتش دعامتها. وقد سبق وأن لاحظها لينين حين صرّح أنّ هيجل هو من قام بـ«تخصيب أفكار» كلاوزوفيتش. ويدافع بول غروزيجر Paul Greuziger عن الأطروحة القائلة بأنّ كلاوزوفيتش تلميذ هيجل. لكن تبيّن أنّ كلاوزوفيتش لم يدرس بتاتاً هيجل، وقد برهن على ذلك بيار نافيل في مقدّمته لكتاب كلاوزوفيتش، «عن الحرب». في حين يعتقد

"إمكانياته" إلى الحدود القصوى، أي حركة العنف الخالص»[18]. إنّ نفي الآخر لي، ذو طابع جدلي بما أنّه يعني بالضّرورة نفيي، ويصبح الصّعود إلى الحدود القصوى في هذا المعنى ضرورة منطقيّة وجدليّة، إنّه نفي إجمالي، وهو عنف خالص.

«هيروشيما» هي رمز الصّراع حتّى الموت، وهي أيضاً رمز الصّعود إلى ما هو أقصى للحرب على الطّراز الكلاسيكي. ويمثّل إلقاء القنبلة الذرّية على هيروشيما سنة 1945 في نهاية الحرب العالمية الثانية تأكيداً لمسلّمة كلاوزوفيتش المركزية: الصّعود إلى الحدود القصوى. وهكذا مكّن الولايات المتحدة من ادّخار مصاريف مواصلة الحرب من أجل إخضاع الإرادة اليابانيّة. تعدّ هيروشيما نتيجة الصّراع الدّاخلي من أجل السّلطة الاقتصادية بين الدّول الرّأسمالية نفسها، وهكذا كان «كشف الصّعود إلى أقصى الحدود الخاصّة بالحرب الكلاسيكيّة في القنبلة الذرية عقلانيّته الأخيرة»[19].

أثناء حرب الفياتنام لغّمت القوى الأمريكيّة هيفونج Haïphong[20]، ومرّة أخرى تتأكّد مسلّمة كلاوزوفيتش المركزيّة. ولم يكن بالإمكان تفسير هذا القرار إلّا من خلال رغبة الولايات المتّحدة في تجنّب الهزيمة، أي الحيلولة دون تجريدها من السّلاح في أرض المعركة. لقد وقّعت هيفونج بداية الطّور الهجومي الذي كانت له الأسبقيّة على الطّور الدّفاعي. هذا ما

ريمون آرون أنّ منهج المنطق المفهومي لكلاوزوفيتش يحيلنا بالأحرى إلى الجدول الكانطي للمقولات، فقد جاء في قوله: «إذا كان علينا الاختيار بين تأثير كانط وتأثير هيجل، فلا يمكن لأيّ كان أن يتردّد في أنّ تأثير كانط أوضح من تأثير هيجل، وأنّ هذا الأخير قد تناول الحرب كفعل سياسي بامتياز، وأنّه أكّد أيضاً على أنّ الحرب لا تتوقّف فقط على الظروف السّياسية وإنّما هي سياسية بواسطة الأسلحة، ولا يمكن الشكّ في أنّ كلاوزوفيتش لم يكن في حاجة إلى دروس في فلسفة الحقّ ولا إلى دروس حول فلسفة التاريخ كي يتوصّل إلى غرض تفكيره». (ريمون آرون، التفكير في الحرب، ص 367).

(18) P. Naville, introduction in de la guerre, p25.

(19) Glucksmann, le discours de la guerre, p14.

(20) هيفونج: هي ثالث أكبر مدن فيتنام من حيث عدد السكّان. تم تلغيم الميناء بواسطة طائرات البحريّة الأمريكية في مايو عام 1972، وتم إغلاقها حتى أزيلت الألغام بواسطة القوات الأمريكية بعد اتفاقيّة وقف إطلاق النّار في 1973. (المترجم).

سمّاه ماو تسيتونغ «الطّور الثالث للحرب». كان مفتاح الحرب بيد «الثّوار» في الفياتنام، فلديهم السّبق على السّبق. وما كان يعنيه تلغيم ميناء هيفونج هو محاصرة جمهوريّة الفياتنام الدّيموقراطية اقتصاديّا وسياسيّا وافتكاك القوى الأمريكيّة لهذا السّبق. كان هدف الأمريكيّين يتمثّل في إعطاء هذه الحرب الشّعبية شكلاً كلاسيكيّا وذلك بواسطة هذا القرار الذي أرادت من ورائه إرغام العدوّ على الصّعود إلى الحدود القصوى. لم تأخذ الاستراتيجيا الأمريكية من النّوع الكلاسيكي في اعتبارها الشّكل الشّعبي للحرب في الفياتنام، وبهذا المعنى أخطأت الاستراتيجيا الأمريكيّة. ويفسّر ذلك جزئيّا هزيمة الأمريكيّين. فالصّعود إلى الحدود القصوى لم يكن ممكناً لأنّنا إزاء حرب شعبيّة أحدثت قطيعة على المستوى الاستراتيجي كما على المستوى التكتيكي مع حرب الموقع الكلاسيكي أين ظهرت صلاحية مسلّمة كلاوزوفيتش. وهذا يعني أنّ هذه المسلّمة لم تكن ناجعة على مستوى الحرب الشّعبية. ينبغي إذن أن نضع منذ البداية حدّا لهذه المسلّمة.

يعيّن هذان المثالان لهيروشيما وهيفونج شروط إمكان التحقّق من مسلّمة كلاوزوفيتش المركزيّة. لكن ينبغي إقامة تمييز بين الشّكل التّطبيقي للحرب ونمط سيرها (الحرب الواقعية) وشكلها النظري ونمط تصوّرها. يقول كلاوزوفيتش إنّ هذه المسلّمة مؤسّسة نظريّا كمفهوم. أمّا في الممارسة الواقعيّة للحرب فكلّ شيء يحدث على نحو مختلف. يمكّن التحقّق منها (كما في مثال هيروشيما) أو دحضها كلّيا أو جزئيّا (وهو الحال في تلغيم هيفونج). هكذا يبقى قانون الصّعود إلى الحدود القصوى نزّاعاً، تنزع الحرب نحو هذا الحدّ الأقصى. «في الميدان المجرّد للمفهوم الخالص، لا يمكن للتّفكير أن يتوقّف إذن إلّا حين يدرك حدّه الأقصى، وفي هذا المستوى يحقّق تماسكاً -صراع القوى المنسابة لنفسها، والتي لا تخضع إلّا لقوانينها الخاصّة... لكن كلّ شيء يتّخذ شكلاً مختلفاً إذا مررنا من التّجريد إلى الواقع»[21]. لا يمكن أن يكون فعل الحرب معزولاً في الممارسة. وبالفعل فإنّ هناك عدّة عناصر معدّلة تدخل مجال اللّعبة. «لا تندلع الحرب أبداً

(21) Clausewitz, de la guerre, p55.

بصورة فجئية: فامتدادها ليس وليد لحظة»[22]، إنّها نتاج نشاط سياسي وديبلوماسي مكثّف. فكيف يتحقّق هذا الصّعود إلى الحدود القصوى نظريّا؟ إذا اعتبرنا الحرب من زاوية نظر مفهوميّة خالصة، ويمكن إبراز ثلاثة أفعال متبادلة تؤسّس طبيعة الحرب نفسها كمفهوم. عرّفت الحرب كفعل عنف، «ليس هناك حدّ لتمظهر هذا العنف»[23]. يستنتج كلاوزوفيتش من هذا التّعريف نزوع الحرب إلى الصّعود نحو الحدود القصوى: «كل خصم يصنع قانون الآخر، ممّا ينتج عنه عملاً متبادلاً، يجب عليه كمفهوم أن يذهب إلى أقصى الحدود. ذلك هو أوّل عمل متبادل والحدّ الأقصى الأوّل الذي نلتقي به». هكذا يتولّد العمل الأوّل المتبادل من تعريف الحرب ذاته. ويتولّد الثاني من هدف الحرب، فهدف كلّ حرب هو نزع سلاح الخصم وتدميره، إنّها تجري بين إرادتين بالضّرورة وبين قوّتين حيويّتين. يستتبع ذلك أن يظلّ هدفي وهدف عدوّي واحدا، «ما لم أقض على الخصم، يمكنني أن أخشى قضاءه عليّ. لست سيّد نفسي، لأنّه يملي عليّ قانونه كما أملي عليه قانوني. ذلك هو العمل المتبادل الثاني الذي يقودنا إلى الحدّ الأقصى الثاني»[24]. ينبع العمل المتبادل الثالث من الأدوات المتناسبة مع قوّة مقاومة الخصم، التي علينا استعمالها في الحرب. وفعلاً، إذا أردت الاستعلام تقريبيّا عن قوّة مقاومة خصمي، فإنّ خصمي يقوم بالشيء نفسه. «ومن هنا ينشأ اختبار مرّة أخرى يعني بصفة نظريّة خالصة دفعاً نحو الحدود القصوى. نلقى هنا العمل المتبادل الثالث والحدّ الأقصى»[25].

ثانياً: الهجوم والدّفاع

تبيّن لنا الدّراسة النظريّة للمفهوم أنّه يقدّم على المستوى الاستراتيجي تنسيقاً بين تكتيكين مختلفين: الدّفاع والهجوم. وليس هذا التّنسيق وصلاً بين

---

(22) Clausewitz, de la guerre, p56.

(23) Clausewitz, de la guerre, p53.

(24) Clausewitz, de la guerre, p53.

(25) Clausewitz, de la guerre, p54.

شكلين متساويين للاستراتيجيا. إنّه يتأسّس على العكس، على اللّامساواة اللّاتماثلية للهجوم والدّفاع. ويؤكّد خطاب الحرب المألوف على الدّور الأوّلي الذي يلعبه الهجوم بصفة إيجابيّة في المعنى الذي تجرّد فيه الخصم تماماً من السّلاح. وبذلك يفكّك الهجوم قوّة الخصم ويؤثّر فيه مباشرة وبنجاعة. بينما يشلّ الدّفاع قواه الخاصّة ويمكّن العدوّ من أخذ المبادرة على الميدان. هكذا يتمفصل خطاب الهجوم حول نجاعة فوريّة للحرب. فهجوم مباغت من شأنه أن يقود إلى النّصر. ويمكن لحرب 5 جوان 1967 بين إسرائيل ومصر أن توضّح هذا الخطاب. فبهجومها المباغت، انتصرت إسرائيل في الحرب عسكريّا، واستطاعت تدمير قوى مصر العسكريّة وغزو أراضيها. لم تدم هذه الحرب سوى ستّة أيام، وفي هذه الحرب وعبرها تتأكّد نجاعة الخطاب الهجومي. غير أنّ أمثلة تاريخيّة أخرى تظهر العكس، بتوغّل نابليون في روسيا من أجل الحصول على موسكو، خسر الحرب إذ زجّ بكلّ قواته في الهجوم، بينما كان للرّوس امتيازاً من الخلف، امتياز المكان والزمان. هتلر أيضاً قام بمغامرة في الاتّحاد السوفياتي، فمن جرّاء إفراطه في الهجوم أثناء قيادته خسر الحرب. يظهر الخطاب الدّفاعي في هذا المستوى أكثر نجاعة. والتّناقض القائم بين هذه الأمثلة التّاريخية يكمن أساساً في الاختلاف بين الحرب الواقعيّة والحرب المطلقة. فإذا قمنا بتحليل الحرب من زاوية نظريّة خالصة، نستطيع حساب مزايا الشّكل الدّفاعي للحرب. لكن ما هو الدّفاع؟ «ليس شيئاً آخر غير صورة أقوى» لقيادة الحرب بفضلها نبحث عن بلوغ النّصر من أجل الانتقال إلى الهجوم، أي لمقصد الحرب الإيجابي بمجرّد ما نتمكّن من السيطرة على الأغلبية»[26]. الدّفاع لا يلغي الهجوم، إنّه على العكس يقود إليه، و«الانتقال السّريع والقوي إلى الهجوم- ضربة السّيف اللّامعة الانتقاميّة- هو اللّحظة الأكثر بريقاً للدّفاع»[27] هكذا لا يعني الشّكل الدّفاعي سلبيّة الدّفاع ودفاعاً غير هجومي، على العكس، النّزعة الدّفاعية نشاط يبلغ أوجهه في الهجوم. إنّ مزيّة الدّفاع النّشيط تكمن في حركيّة

(26) Clausewitz, de la guerre, p54.

(27) Clausewitz, de la guerre, p415.

الجيش الكبيرة بما أنّ هذا الأخير يمتلك خلفيّة آمنة وإمكانيّة كبيرة للدّعم ووقتاً كي يحوّل لصالحه في نهاية الأمر المكان الذي تجري فيه الحرب. يتبيّن أنّ الدّفاع النّشيط من النّاحية النظريّة هو أنجع شكل للحرب.

يعدّ الشكل الدّفاعي للحرب على مستوى نمط سير الحرب ناجعاً في حروب العصابات على نحو ما فكّر فيها ماو تسيتونغ[28]، وتكمن الاستراتيجيا الأساسيّة في هذا النّوع من الحرب في عدم حصول الهزيمة (حسب عبارات ريمون آرون): «في الحروب التي يقال عنها هدّامة (الجزائر، تونس، روسيا 1917 ألخ) يمتلك الفريق المستبدّ (أو المحتلّ) إرادة التفوّق، بينما يمتلك فريق الثّوار إرادة تجنّب خسارة الحرب»[29]. يبيّن ريمون آرون أثناء تحليله شكلي الحرب أنّنا نستطيع أن نجدهما على المستوى السّياسي في شكل قوّة: «وأسمّي قوّة في المشهد الدّولي قدرة وحدة سياسيّة على فرض إرادتها على الوحدات السّياسية الأخرى»[30]. فهو يميّز بين القوّة الدّفاعية، أي قدرة وحدة سياسية على تجنّب الخضوع إلى إرادة الآخرين وبين القوّة الهجوميّة. من الواضح أنّ هذه القراءة الآرونية لكلاوزوفيتش ممكنة. غير أنّها تبقى بصورة أساسيّة جزئيّة لأنّها تعتبر القوّة على أنّها كلّ وكوحدة غير قابلة للتّجزئة دون التّفكير في التّحديدات التي تفرضها التّناقضات والاختلافات داخل هذه القوّة وفي المشهد الدّولي. هنا يُثار كلّ المشكل الخاصّ بعلاقة السّياسة والاقتصاد.

---

(28) Clausewitz, de la guerre, p415.

(29) يبقى ماؤ في حقيقة الأمر كلاوزوفيتشيّا بما أنّه يطرح نفس جدليّة الدّفاع والهجوم. وفي المراحل الثلاثة التي سبق وأن اشتغلنا عليها، يبدو لنا أنّ المسائل المطروحة من قبل كلاوزوفيتش حاضرة إلى حدّ ما. وقد أكّد ريمون آرون مع ذلك: أنّ ماو تسي تونغ احتفظ بكلّ مسائل كلاوزوفيتش بما في ذلك تدمير قوى العدوّ، على أنّها غاية الدّفاع. إنّه تأويل منطقي للخلاف الممتدّ بوصفه حرباً مدنيّة التي في نطاقها ينبغي على هذا أو ذاك الاستيلاء على السّلطة. نقل هذا التأويل في مجال التنافس بين الدّول النّووية يقود إلى صراع حتى الموت يُهلك فيه المتقاتلين معاً. بينما يذهب تأويل آخر لهذه النقطة: أنّ الانتصار ليس يكون بتحطيم قوى العدوّ المسلّحة، بل يكون في دحر إرادة التدمير الكامنة فيه.* رمون آرون، التفكير في الحرب.ññ í ~

(30) R. Aron, Guerre et paix, p42.

ثالثاً: الحرب والسّياسة

ينبغي على كلّ حساب استراتيجي أن يأخذ في الاعتبار عناصر سياسيّة. فالحرب ليست عملاً معزولاً. إنّها ترتسم في واقع اجتماعي واقتصادي وسياسي. ليست الحرب مخاطرة وليست مجرّد "ولع بالنّصر، إنّها خطرة ترمي إلى هدف مهمّ"[31]. الهدف منّ كلّ حرب سياسي، وهو أيضاً مغاير للقصد السّياسي. إنّ هدف الحرب من زاوية النّظر المفهومية هو تجريد الخصم من السّلاح وتدميره سياسيّا. وغالباً ما تنتهي الحرب بمعاهدة سلام: «مهما يكن من أمر، ينبغي أن نعتبر السّلام دائماً أنّه النّتيجة التي تضع حدّا لأعمال الحرب»[32]، غير أنّه من زاوية النّظر المفهوميّة الخالصة لا يمكن لهذا الهدف السّياسي أن يتحقّق دائماً في الممارسة الواقعيّة للحرب. فليس تتويج السّلام هو دائماً نتيجة تجريد العدوّ من السّلاح، إذ توجد وضعيّات يكون فيها التّوقيع على السّلام قبل اندلاع الحرب.

ليس هناك شكّ في الهدف من كلّ حرب: فهو قبل كلّ شيء تجريد العدوّ من السّلاح عبر إكراهه على الخضوع إلى إرادتنا. يرسم لنا كلاوزوفيتش في هذا المستوى جدولين مختلفين سواء أتعلّق الأمر بحرب «مثالية» أم حرب «مفهومية» تتولّد من تصوّر نظري خالص أو من سير واقعي لحرب تشمل معطيات أخرى.

وبالفعل، ففي مظهرها النّظري، يتحقّق السّلام كهدف نهائي لكلّ حرب عبر تجريد العدوّ من السّلاح. ويمكن بلوغ هذا التّجريد من السّلاح بمقتضى إجراءات ثلاثة (مقاصد):

1 - **تدمير القوى العسكرية**: وهذا يعني أنّه «يجب وضع هذه القوى في ظروف لا تكون فيها قادرة على مواصلة المعركة»[33].

2 - **احتلال الأرض**: الهدف من هذا الاحتلال منع العدوّ من تكوين جيش

---

(31) R. Aron, Guerre et paix, p42.

(32) Clausewitz, de la guerre, p56.

(33) Clausewitz, de la guerre, p71.

جديد. وينبغي أن نلاحظ بصفة فوريّة بأنّ القدرة على بلوغ هذا الهدف مناط بإنجاز اقتصاد هذا الاحتلال، وهذا هو حال الحروب المعاصرة التي غالباً ما تكون مصاحبة بتكنولوجيا عالية تسمح بمراقبة جيّدة لكلّ أراضي العدوّ وسرعة كبيرة في التدخّل والغزو. وهذا ما يفسّر إلى حدّ ما، تجنّب القوى المسلّحة في الحروب المعاصرة التورّط في أراضي العدوّ كي لا تخلق بؤر مقاومة، وتحاول في الوقت نفسه مراقبة قوى العدوّ ومنعه من الانتظام من جديد.

3 - ينبغي إذن شلّ إرادة العدوّ وإجباره على الخضوع، أي على توقيع السّلام حتّى وإن نشأت بؤر صراع من جديد بين الفينة والأخرى. السّلام هو المآل المنطقي لكلّ حرب، وإلّا تحوّلت الحرب إلى ملحمة وإلى شكل «ولع» مرعب على طريقة نيرون أو هتلر.

لكنّ الحرب في مظهرها العملي والفعلي لا تقود بالضّرورة إلى هذا التّجريد من السّلاح «الذي لا يمكنه بأيّ شكل أن يصاغ كقانون في النظريّة. يوجد عدد لا حصر له من الأمثلة لمعاهدات السّلام تتشكّل قبل أن يتجرّد أيّ فريق من المتحاربين، من السّلاح، وحتى قبل أن يطرأ تبدّل على توازن القوى. بل وأكثر من ذلك، فحين نفحص الأحداث الواقعية، نتفطّن إلى أنّه يوجد فيها فئة (من الأحداث) لا تعني هزيمة العدوّ فيها سوى لعبة فكريّة لا طائل من ورائها، وهذا في حال امتلاك العدوّ لتفوّق غير محسوب»[34].

يوجد في كلّ الحالات سببين محدّدين يفسّران حسب كلاوزوفيتش هذا الحدث «أوّلاً احتمال عدم النّجاح، ثمّ الثمن الباهظ الذي ينبغي دفعه»[35]. يمكن أن يكون حساب الاحتمال الأساسي، في نظر كلاوزوفيتش، دافعاً للسّلم أثناء المجرى الواقعي للحرب، بما أنّه يكفي أحياناً أن نقوم بحساب جيّد كي يتّخذ فريق قرار التّراجع أو البحث بكلّ السّبل السّياسية والدّيبلوماسية عن تجنّب هذه الحرب وتوقيع السّلام. الثمن الذي ينبغي دفعه في حرب ما، يمكن أن يحمل أيضاً أحد الفريقين على التّراجع والتّوقيع

(34) Clausewitz, de la guerre, p70.

(35) Clausewitz, de la guerre, p71.

على السّلام. كتب كلاوزوفيتش: «ليست الحرب عمل ميل أعمى، وإنّما هو فعل هيمن عليه هدف سياسي، وقيمة هذا الهدف هو الذي يحدّد حجم التّضحيات الضّرورية لتحقيقه. وهذا ينسحب على مدى التّضحيات كما ينسحب على مدّتها. وما إن يصبح إنفاق القوى كبير جدّا إلى حدّ لم يعد معه مكافئاً لقيمة الهدف السّياسي، ينبغي التخلّي عن هذا الهدف والتّوقيع على السّلام»(36).

إنّ النّجاح من مشمولات الاحتمال، وفي هذا المعنى يمكن للهدف السّياسي المرسوم في البداية أن يعدّل أثناء سير الحرب. ويبيّن كلّ هذا أنّ الهدف من الحرب نظريّا هو هدف سياسي. ويمكن للحرب عمليّا أن تكون محل «تعديل» بواسطة هذا الهدف. ويمكن لأحد الخصمين أن لا يكون قادراً على الصّمود فيتراجع عن الحرب إذا كشف له حسابه الاستراتيجي استحالة بلوغ هدفه.

هكذا تشكّل الحرب جزء من كلّ، ويسمّى هذا الكلّ سياسة. «تنبثق حرب مجموعة من الدّول وخاصّة الدّول المتقدّمة- من وضعيّة سياسيّة ولا يمكن أن تنتج إلّا عن دافع سياسي. هذا لماذا تعدّ الحرب عملاً سياسيّا»(37). فماذا عن السّياسة؟ يقدّم لنا كلاوزوفيتش تعريفاً واضحاً وبسيطاً: «هي فكرة دولة مجسّدة»(38)، وبعبارة أخرى، السّياسة من مشمولات الفكر والسّلام والحيلة الماكرة والحَذِرة وحتى المخادعة المقابلة للعنف»(39). ويقدّم ريمون آرون تأويلاً لهذا التصوّر عن السّياسة عبر التّمييز بين مصطلحين جوهريين: الدّبلوماسية والاستراتيجيا.

السّياسة ربط بين الاستراتيجيا والدّبلوماسية: الاستراتيجيا والدّبلوماسية يعوّضان معاً السّياسة، أي يعوّضان المفهوم الذي تصوغه المجموعة أو من هم مسؤولون عنها أي عن «المصلحة العامّة. تستعمل السّياسة في زمن

---

(36) Clausewitz, de la guerre, p72.

(37) Clausewitz, de la guerre, p72.

(38) Clausewitz, de la guerre, p72.

(39) Clausewitz, de la guerre, p66.

السّلام الوسائل الدّبلوماسية دون استبعاد اللّجوء إلى السّلاح على الأقلّ في شكل تهديد. وفي زمن الحرب لا تمنح السّياسة إجازة للدّبلوماسية، بما أنّ هذه الأخيرة تقود العلاقات مع الحلفاء والمحايدين، وهي تواصل ضمنيّا الضّغط في نظر العدوّ، سواء من خلال تهديده بالدّمار أو من خلال فتح منفذ للسّلام»[40]. أمّا لينين فيقدّم تأويلاً آخر، إذ لا يمكن عنده أن تكون السّياسة سوى انعكاس للصّراع الطّبقي داخل دولة ما، وانعكاس صراع الدّول المضطهدة ضدّ الدّول الغنيّة. تأويلان ممكنان للأطروحة الثالثة يؤسّسان راهنيّة نصّ كلاوزوفيتش: تخفي إحداهما دور الصّراع الطّبقي في السّياسة كي لا تقيم اعتباراً إلّا للعبة القوى، والثاني يحلّل السّياسة على أنّها ما هو محدّد من خلال هذا الصّراع الطّبقي.

نحلّل الحرب كمفهوم مع كلاوزوفيتش، وكميدان للموضوعيّة حيث تكون نظريّة المجرّد في خدمة الملاحظة والتّجربة. وفي هذا المعنى لم تعد الحرب حقلاً قابلاً للملاحظة فحسب، وإنّما هي وعلى وجه الخصوص حقل بيان معروض على نشاط الخطاب العلمي. يضع كلاوزوفيتش حدّا في آن واحد لخطاب المخبرين الإيديولوجي، ولخطاب الجنرالات والاستراتجيّين الوصفي.

ثمّت هنا مسار تحوّل لخطاب الحرب. كانت الحرب مفهوماً بالمعنى الذي منحه آلان باديو Alain Badieuلهذا اللفظ: «نسمّي مفاهيم وحدات الخطاب الإيديولوجي»[41]. أصبحت مع كلاوزوفيتش مفهوماً ناتجاً من الممارسة ويصلح كأداة نظريّة من أجل تشريح أيّ حرب. وفي هذا المعنى يكون كلاوزوفيتش: «منظّراً للحرب المطلقة، وليس صاحب عقيدة الحرب الشّاملة أو الاحتراب»[42]، وبهذا المعنى «يقود معركة فكرية»[43].

---

(40) R. Aron, Guerre et paix entre les nations, p36.

(41) Alain Badiou, le concept de modele, p13 (Maspèro).

(42) R. Aron, Guerre et paix entre les nations, p36.

(43) Glucksmann, le discours de la guerre, p29.

الفصل التاسع

الاحتراب والامبرياليّة

«لم يرشح عن رأس المال في نشأته، فقط، "الدّم والوحل عبر المسام كلّها". بل رشح عنه ذلك على امتداد كامل مساره في العالم. وبهذا فهو يهيِّئ باستمرار لانهياره الخاص، ضمن انتفاضات أكثر عنفاً».

Rosa Luxembourg
(œuvres IV, p. 117)

لم تعد عقلانيّة الحرب كمفهوم ناجعة إذا لم تأخذ في الاعتبار السّياسة، وهي النّشاط الذي يحدّد لهذا المفهوم الغايات. وينبغي، من أجل التّفكير في مفهوم الحرب أن نبيّن فيمَ يتمّثل التّمفصل الدّاخلي في علاقة الحرب والسّياسة. بداية العمل على هذه المسلّمة الأساسيّة لكلاوزوفيتش سوف تسمح للينين أنّ يبيّن بأنّ أساس السّياسة نفسها يقوم على الصّراع من أجل استئثار طبقة اجتماعية بالنفوذ الاقتصادي. «عند تطبيق أطروحة الجدليّة الأساسيّة في الحروب، فالحرب ليست سوى مواصلة للسّياسة بواسطة وسائل أخرى، وتحديداً عبر العنف»[1]. هكذا يصبح مفهوم الحرب موضوع النّقد الماركسي، ويبدأ هذا المفهوم في الانكسار وفي التفكّك أثناء الممارسة. هذه النّظرة الجديدة المحمولة على الشروط الاقتصاديّة لظهور

(1) Lénine, Œuvres, Tome 22, p222.

الحرب تهيّؤ لحدث: القطيعة التامّة مع التّحليل المجرّد للحرب. لقد فكرت النظرية الماركسيّة للحرب في العنف أثناء ممارسة الصّراع الطّبقي وفي الثورة. إنّها جزء من تحليل الثورة الفرنسيّة سنة 1848، وللحرب الإيطالية في صيف 1859[2]، وللثّورة، وللوحدة الألمانية[3] وللحرب الرّوسية التركيّة سنة 1877-1878[4] الخ.

يتعلّق الأمر بالنسبة إلينا ببيان أنّ العنصر العسكري ينتظم وينحصر في النّشاط الاجتماعي ذاته وفي حركيّته الدّاخلية. لا يمكن التّفكير في الحرب داخل هذا المنظور إلّا بالنّظر إلى هذا النّشاط ولهذه الممارسة التي تؤسّسه. ومن نتائج تحديد السّياسة بالاقتصاد حصر العنف في «الحقل» الاقتصادي. تتكوّن النظريّة الجهوية[5] للسّياسة من حصر موضوعها داخل نمط إنتاج ما، أي من تحديد وظيفتها في التّنسيق المخصوص الذي يميّز هذا النمط الإنتاجي. وبعبارات أخرى، «السّياسة هي التّعبير المركّز عن الاقتصاد». للسّياسة علاقة مزدوجة مع الاقتصاد وذلك من خلال اعتماد مثال نمط الإنتاج الرّأسمالي:

1 - يختصّ الأوّل بـ«استقلاليّته النسبيّة»[6] عن السّياسي بالنّظر إلى الاقتصادي.

2 - والثاني لا يعطي للاقتصاد تحديداً في نهاية المطاف فحسب، وإنّما أيضاً وعلى وجه الخصوص يعطيه «السّيطرة»[7].

---

(2) cf. Lettre de Karl Marx à F. Lassale: lettre du 4 fevrier 1859 in Marx-Engels, Ecrits militaires, p329(collection l'Herme).

(3) Engels, Le role de la violence dans l'histoire, éditions sociales.

(4) cf. Lettre de Marx à W. Liebkecht du 4 fevrier 1878 in Ecrits militaires, p605.

(5) استخدمت عبارة «نظرية جهوية» بواسطة بولنتزاس في كتابه السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية: «إنّ موضوع المادّية التاريخية هو دراسة مختلف البنيات والممارسات المترابطة والمتميّزة (الاقتصاد، والسياسة، والإيديولوجيا) حيث يشكّل اندماجها نمطاً إنتاجيّا وتشكيلة اجتماعيّة. يمكننا أن نسمّي هذه النظريّات بالنظريّات الجهويّة».

(6) Cf. Nicos Polantzas, Pouvoir politique et classes sociales, p28.

(7) يميّز بولونتزاس بين الحتمية والهيمنة ويقول: «يحتفظ اعتبار كلّ شيء خاضعاً إلى حتمية اقتصاديّة نهاية المطاف بالدور المهيمن».

منذ اللّحظة التي تكون فيها «السّياسة تعبيراً مركّزاً عن الاقتصاد»، وتكون الحرب «مواصلة للسّياسة بوسائل أُخَرَ أكثر عنفاً» يكون للحرب أسّا اقتصاديّا. هذه النّتيجة نظريّة خالصة في المعنى الذي صيغت فيه منطقيّا مستخرجة من قضيّتين يتّسم الحكم عليهما بالحقيقة والصّدق. وكي نظهر عمليّا الدّور الذي يلعبه الاقتصاد في الحرب بصفتها عنفاً[8]، ينبغي علينا في بداية الأمر تحليل تركيب قيادة الحرب، وعلاقتها بالاقتصاد ومن هنا بالذّات، الدّور الذي يلعبه العنف في التّاريخ، وفي مستوى ثان، بيان أنّ هدف الحرب لا يمكن أن يتنزّل إلّا داخل الحقل الاقتصادي ولنأخذ مثالاً على ذلك دور الاحتراب في نشأة الامبرياليّة. وبعبارات أخرى، يتعلّق الأمر بتحديد دور الاقتصاد في التّنظيم العمليّاتي والتّكتيكي للحرب وفي الاستراتيجيا بصفة عامّة.

يمكن لبنيان التّشكيل الاجتماعي أن يجيب عن السّؤال العملي المتمثّل في معرفة أين يمكن للعنف أن يتدخّل؟ وأين يجد تأسيسه؟. والمشكل الكبير الذي يعترض أي تحليل للعنف يكمن في معرفة كيفيّة تمفصل علاقة العنف بالاقتصاد في تشكيل اجتماعي ما. هل يوجد أولويّة للعنف في حالات البنيات الفوقيّة بالمعنى الذي تشتغل فيه الدّولة عبر جدليّة ايديولوجيا/عنف؟ أم هناك على العكس من ذلك، أولويّة للاقتصادي؟ وعندئذ ألا يكتفي العنف بلعب دور ثانوي؟ كيف يمكن للعنف أن يشتغل داخل هذا التّشكيل الاجتماعي بمجرّد ما يصبح مؤسّسيا؟ نرى أنّ حقلاً كاملاً من الأسئلة يتبلور، وقد حاول أنجلس Engels الإجابة عنها في كتابه «ضدّ دهرينغ». لقد

(8) ينبغي التعرّف هنا إلى العنف كوسيلة للنشاط السّياسي (البوليس): «نسمّي قوّة مجموع وسائل الضغط والإصلاح والتّدمير والبناء التي تستعملها الإرادة والعقلية السياسيّة، عبر المؤسسات والهياكل كي تحتوي قوى أخرى في مجال احترام النّظام التعاقدي أو من أجل كسر المقاومة أو تهديد ومحاربة قوى مناهضة أو من أجل إيجاد اتّفاق أو توازن بين القوى القائمة» (جوليان فروند ما هو السياسي، ص 123). كلّ قوّة إذن هي عنف عدواني بوصفه ظاهرة بيولوجية، يقول لورانتز: «العادات العدوانيّة من طبيعة وراثية، وغريزية ومستقلّة وتلقائية تنجم بصورة مبرمجة عبر سلسلة من التحوّلات في مجرى الانتخاب الطبيعي» (العنف، ص 121)، أو كظاهرة بسيكولوجية، يقول لاكان: «يعتبر العنف هنا كمنطلق لصراع الطبقات وصولاً إلى الثورة أو الحرب».

بيّن أنّ الظروف السّياسية العنيفة ليست محدّدة للحالة الاقتصاديّة وإنّما متحدّدة بهذه الحالة نفسها. ينبغي التأكيد أنّ العنف فعل مادي: يقتضي الأسّ الاقتصادي إقامة حالات لبنيات فوقية سياسيّة وقانونية وإيديولوجية. العنف ضروري لنموّ الاقتصاد وتحوّل المجتمع. يحدّد الاقتصاديُّ العنفَ، ولكن هناك فعل رجعي للعنف في الاقتصادي. يتعلّق الأمر جيّداً ببسط علاقة جدليّة في صيغة كلاوزوفيتش[9].

كيف يتمفصل العنف داخل تركيبة اجتماعيّة رأسمالية؟ كي نتمكّن من الإجابة عن هذا السّؤال، ينبغي علينا دراسة نمط انتظام هذا العنف في السّياسة ونوع العلاقة التي يمارسها الاجتماعي على السّياسي. هناك ثلاثة أطروحات تميّز التّحليل الماركسي الذي قدّمه لينين عن علاقة العنف والمجتمع:

أولاً: الأطروحة الأولى: تكوّن كلّ العلاقات السّياسية في مصدرها علاقات طبقيّة، «السّياسة علاقة بين الطبقات»[10].

تثير هذه الأطروحة الأولى في النظرية الماركسيّة مشكل مصدر السّياسي الذي يجد تأسيسه في الصّراع من أجل السّلطة بين الطّبقات. تريد كلّ طبقة الدّفاع عن مصالحها، وليست الحرب سوى إبراز لهذا الصّراع من أجل السّلطة. «الحرب الأهليّة هي الشّكل الأكثر حدّة للصّراع الطّبقي، التي هي بعد نزاعات اقتصاديّة وسياسيّة متكرّرة ومتراكمة ومتزايدة ومحتدمة تبلغ إلى حدّ تتحوّل فيه إلى نزاع مسلّح بين طبقتين»[11]. وفي هذا المعنى فإنّ دراسة أيّ حرب تستدعي تأكيد الهدف الذي تضعه في اعتبارها وعلى الأسباب والطّبقات التي تقودها.

---

(9) يقول لينين: «كيف يمكن اكتشاف الماهية الحقيقية للحرب؟ كيف يمكن تعريفها؟ الحرب هي بناء للسياسة، ينبغي دراسة السياسة قبل الحرب، السياسة التي قادت وتقود إلى الحرب». وضع لينين تعريف الحرب في صياغة كلاوزوفيتش قائلاً بأنّها أسّ أيّ بحث ديالكتيكي حول الحرب. وهو يقول أيضاً: «الأطروحة الجوهرية للجدلية المطبّقة في الحروب... هي أنّ «الحرب مجرّد امتداد للسياسة بواسطة وسائل أخرى (أكثر عنفاً)».

(10) Lénine, Œuvres, Tome 32, p238.

(11) Lénine, Œuvres, Tome 26, p21.

ثانياً: الأطروحة الثانية: تشكّل السّياسة الدّاخلية والسّياسة الخارجيّة وحدة غير قابلة للفصل. فليست السّياسة الأجنبية سوى امتداد للسّياسة الدّاخلية، إنَّ «الحرب انعكاس للسّياسة الدّاخلية التي كانت هذه الدّولة تقودها قبل الأعمال الحربية»[12].

وضع ريمون آرون المبدأ نفسه: «لا يمكن لعلم العلاقات الدّولية، أكثر من التّاريخ الديبلوماسي، أن ينكر الرّوابط العديدة بين ما يحدث في السّاحة الدّيبلوماسية وما يحدث في السّاحات الوطنية»[13]. ينكر ريمون آرون الرّابطة العضويّة بين السّياسة الخارجيّة والسّياسة الدّاخلية معلّلا ذلك بعدم وجود دولة كونيّة: «لكن ما دامت الإنسانية لم تتوصّل إلى تحقيق وحدتها في دولة كونيّة، يبقى اختلاف جوهري قائماً بين السّياسة الدّاخلية والسّياسة الخارجيّة... السّياسة طالما أنّها تتعلّق بالتّنظيم الدّاخلي للمجتمعات، فإنّ هدفها المحايث إخضاع النّاس إلى إمبراطوريّة القانون. يبدو أنّ معنى السّياسة المثالي والموضوعي في آن واحد، في النّطاق الذي تتعلّق فيه بالعلاقات بين الدّول، هو مجرّد بقاء الدّول في مواجهة التّهديد الافتراضي الذي يخلقه وجود الدول الأخرى»[14]. لا تأخذ هذه الدّراسة للماركسيّة في الاعتبار الصّراع الطّبقي الذي يسم السّياسة الدّاخلية للمجتمع، والتّناقضات الأساسيّة الموجودة على الصّعيد الدّولي بين الدّول الرّأسماليّة والدّول المضطهدة، والتّناقضات العرضيّة الموجودة بين الدّول الرّأسمالية ذاتها ودور الصّراع الطّبقي في هذين التّناقضين. يعتقد لينين أنّ الحرب الامبرياليّة هي انعكاس لهيمنة البرجوازيّة وسياستها الرّأسمالية داخل الدّولة.

ثالثاً: الأطروحة الثالثة: هدف السّياسة هو الصّراع من أجل الحكم والدّفاع عن مصالح الطّبقة الحاكمة بواسطة أجهزة الدّولة[15].

---

(12) Lénine, Œuvres, Tome 30, p150.

(13) R. Aron, Guerre et paix, p18.

(14) R. Aron, Guerre et paix entre les nations, p19.

(15) يميّز ألتوسير في مقال له صدر في مجلة الفكر (جوان 1970) بين الأجهزة الإيديولوجية للدولة (أجهزة الإعلام والثقافة الخ) وأجهزة العنف (الجيش، البوليس الخ).

تعرّف هذه الأطروحات الثلاثة العلاقة الموجودة بين السّياسة والطّبقات الاجتماعيّة من ناحية والعنف باعتباره امتداداً للسّياسة والتّكوين الاجتماعي من ناحية ثانية. يحدّد التكوين الاجتماعي الرّأسمالي ذاته، المحدّد بنمط الإنتاج الرّأسمالي أيّ عنف يُمارَس في حضنه: هذا ما أراد أنجلس قوله عندما صرّح: «أيّ عنف سياسي يرتكز بداية على وظيفة اقتصاديّة ذات خصائص اجتماعية»[16].

للتّقنية دور كبير في مجرى الحرب. فمع نشأة العالم الحديث، أي مع التحوّل من نمط الإنتاج قبل الرّأسمالي إلى نمط الإنتاج الرّأسمالي، تبلور العنف في "الجيش وفي الأسطول الحربي"، وبعبارات أخرى، مع تطوّر وسائل الإنتاج الاقتصادي، حصل تطوّر في الوسائل المستخدمة في الحرب، وتطوّر في التّنظيم التكتيكي والعملياتي، إنّ "التسلّح، والتكوين، والتنظيم، والتكتيك، والاستراتيجيا تابعة قبل كلّ شيء للمستوى الذي أمكن بلوغه في الإنتاج في كلّ حالة وتابعة أيضاً للاتّصالات"[17]. هكذا يمكننا الاشتغال على ردّين أساسيّن من هذا القول:

1 - ردّ أيّ فكرة تعطي دوراً حاسماً للفكر الإنساني الخلّاق، وبصورة خاصّة لفكر قادته. وهذا لا يعني القول إنّ الجنرالات ليس لهم أيّ دور في الحرب.

2 - ردّ أيّ فكرة تعطي دوراً حاسماً للعنف في التّاريخ بالنّظر إلى الاقتصادي.

هذان الردّان مؤسّسان تاريخيّا عبر تطوّر قيادة الحرب نفسها. يمكننا الانطلاق من قراءة أنجلس: «تأريخ التحوّل الجذري في قيادة الحرب:

---

(16) يمكن أن نعرّف، انطلاقاً من أعمال ألتوسير (إلى ماركس، وقراءة رأس المال)، التشكيلة الاجتماعيّة من خلال التنسيق المخصوص لعدّة أنماط إنتاج، ومن خلال وحدة هيمنة معقّدة. هي هيمنة نمط إنتاج على الأنماط الأخرى التي تحدّد التشكيلة الاجتماعية. إنّ تشكيلة اجتماعية رأسمالية تتحدّد تاريخيّا عبر نمط إنتاج رأسمالي يهيمن على الأنماط الأخرى موجودة في هذه التشكيلة الاجتماعية.

(17) Engels, le rôle de la violence dans l'histoire, p37, (éditions sociales).

القرن الخامس عشر، قرن استخدام غبار المدفع. لم تكن الأسلحة النّارية من الإبداعات الصّناعية، ونتيجة التطوّر التقني والعلمي. أمّا التّكتيك فقد تحدّد في نهاية التّحليل بواسطة التّطوّر التّقني ووجد أسّه في العناصر الاقتصاديّة. وأمّا السّلاح الذرّي فهو نتيجة تطوّر علمي قبل أن يكون اقتضاء الحرب العالمية الأخيرة. فقد كان السّلاح مفهوماً على مستوى فيزيائي صرف قبل أن يصبح مستعملا في المستوى السّياسي[18].

سيكون لابتكار الأسلحة الناريّة وإدخالها تأثير رجعيّ على النموّ الاقتصادي. وبالفعل، من أجل الحصول على الغبار والأسلحة ينبغي أن تكون هناك صناعة تتركّز اقتصاديّا وجغرافيّا في المدن، أي في الأماكن التي تمتلكها البرجوازية. «هذا لماذا كانت الأسلحة الناريّة منذ البداية أسلحة المدن والملكيّة الصّاعدة المعتمدة على المدن ضدّ إقطاعية النّبلاء»[19] فالخيّالة المدرّعة للإقطاعيّين بدت غير ناجعة أمام المشاة والمدفعيّة البرجوازيّة. وكذلك كان لابتكار الأسلحة الناريّة أثر في تسريع الثورة البرجوازيّة ضدّ النبلاء.

أتاح إدخال الأسلحة الناريّة والبنادق في نهاية القرن الثامن عشر شكلين تكتيكيين جديدين تبعاً لاستعمال هذه الأسلحة. لم يكن النبلاء وجيشهم المتكوّن من المرتزقة، بمقدورهم أن يستعملوا إلّا شكلاً واحداً من المعارك حيث كان استخدام البنادق ممكناً: التكتيك الخطّي. تجد هذه الطريقة الخطّية للحرب سبب وجودها في التّمرين اليومي الذي يُجري على الجنود، أي أنّها كانت نتيجة للجيش الدّائم. لم تستعمل الثورة الفرنسيّة التي مبدؤها تسليح الشّعب هذا التّكتيك الخطي في غياب التّمرين، فكان ينبغي إذن ابتكار تكتيك آخر أكثر نجاعة يأخذ في الاعتبار عنصرين اثنين:

1 - غياب جيش دائم وبالنّتيجة غياب التّمرين النّاجع للحشود الكثيرة.

---

(18) Engels, le role de la violence dans l'histoire, p17, (éditions sociales).

(19) صحيح أنّ السلاح الذرّي كان ضرورة في الحرب المعاصرة. وصحيح أنّ الحرب تلعب دوراً لا يستهان به في تطوّر العلم وخاصة العلم الكيميائي، لكن لا يمكننا الإقرار بأنّها نتاج للحرب. فهي نتاج صناعي قبل كلّ شيء.

2 - حماية باريس والنّصر النهائي في «معركة الحشود المكشوفة»[20]، يُسمّى هذا التّكتيك الجديد تكتيك العمود. «كان الانتظام في عمود يسمح للفرق قليلة التّمرين من التحرّك بنظام أفضل وحتى بسرعة في السّير أكبر»[21].

هكذا كان من الواضح أنّ أيّ تنظيم وأيّ طريقة جديدة في معركة الأسلحة، وأيّ نصر، وأيّ هزيمة، وبكلمة واحدة أيّ تكتيك وأيّ استراتيجيا تجد نفسها تابعة للشّروط الاقتصاديّة. ومن هذا التّحليل، يمكننا استخراج ثلاثة نتائج أساسيّة:

1 - انطلاقاً من اللّحظة التي تكون فيها السّياسة محدّدة بالاقتصاد وخاضعة - في نهاية الأمر- إلى هيمنته، وانطلاقاً من اللّحظة التي لا تكون فيها الحرب شيئاً آخر غير مواصلة السّياسة بوسائل أخرى، تجد الحرب أسّها في الاقتصادي.

2 - انطلاقاً من اللّحظة التي تكون فيها السّياسة انعكاساً للصّراع الطّبقي في تشكيلة اجتماعية ما، لا تكون الحرب سوى لحظة متطوّرة للصّراع الطّبقي (الحرب الأهلية)، أو الصّراع بين الدّول المضطهدة والدّول الامبرياليّة (حرب التحرّر الوطني، حرب امبرياليّة)،أو الصّراع بين الدّول الرّأسمالية نفسها (الحربان العالميتان).

3 - من النّاحية المضمونيّة للحرب، تتوقّف الحرب، والتسلّح، والتّكتيك، وتنظيم العمليّات، والاستراتيجيا، والهدف والوسيلة على التطوّر الاقتصادي.

يلعب العنف دوراً كبيراً في ترابط التّشكيلات الاجتماعيّة الرّأسماليّة في الاقتصاد العالمي وفي علاقاتها مع التّشكيلات الاجتماعيّة الأخرى غير الرّأسمالية. يبدو لنا التّاريخ الرّأسمالي برمّته كأنّه تعاقب الصّراعات والعنف وبرز عن ذلك ثلاث وجهات: «صراع رأس المال ضدّ الاقتصاد الطبيعي،

(20) Engels, le rôle de la violence dans l'histoire, p18, (éditions sociales).

(21) Engels, le rôle de la violence dans l'histoire, p19, (éditions sociales).

وصراعه ضدّ اقتصاد السّوق، وصراعه في السّاحة العالمية حول ما تبقّى من شروط التراكم»[22].

تتّسم أنماط التحوّل من تشكيلة اجتماعيّة إلى أخرى بالحروب، وبالأزمات الاجتماعيّة، والانقلابات والثورات، وهكذا سيلعب العنف دوراً كبيراً من زاوية النّظر الدّاخلية للتّشكيلة الاجتماعيّة (أي في الحقل الوطني لرأس المال)، ومن زاوية النظر الخارجيّة (في حقل رأس المال العالمي). «والحرب بصفة عامّة، هي الوسيلة التي تزعزع بواسطتها دولة رأسماليّة فتيّة وصاية الدّولة القديمة، وعماد النّار ووضع استقلال الدّولة الحديثة تحت التّجربة»[23]. هكذا يكون للعنف وظيفة محدّدة في تاريخ رأس المال. لقد لعب دوراً كبيراً في غزو العالم الجديد في فترة الاستعمار وحاليّا يلعب دوراً مهمّا في إقامة الامبرياليّة الحديثة أو «الامبرياليّة الجديدة».

نحاول هنا بيان الارتباط العضوي بين الامبرياليّة والاحتراب بوصفه شكلاً منظّماً للعنف. «الامبرياليّة والاحتراب عنصران محدّدان للتطوّر التكنولوجي ولتوزيع الثروات داخل كلّ دولة وبين الدّول (خاصّة بين الدّول الغنية والفقيرة)»[24]. ليس العنف عارضاً للسّياسة الخارجيّة منفصلاً تماماً عن الاقتصاد، إنّه الأداة السّياسية للمسار الاقتصادي نفسه.

ويمكن اعتبار الشّغل في تكوين اجتماعي رأسمالي على أنّه عنف واستعباد، موضوعهما انتزاع فائض القيمة، وفي تطوّر تركيز القوّة الاقتصادية في بعض «الصّناعات العملاقة» أو في الدّولة تطوّر الامبرياليّة، ولا يتحقّق ذلك دون عنف.

ماذا عن الامبرياليّة؟ لا يمكن تقديم أيّ تعريف لطبيعة الامبرياليّة إلّا في النّطاق الذي يضع في الاعتبار تاريخها[25]. فانطلاقاً من أعمال ماركس

(22) Engels, le role de la violence dans l'histoire, p19-20 (éditions sociales).

(23) Rosa Luxembourg, Œuvres IV, p40 (l'accumulation du capitale T 2).

(24) Rosa Luxembourg, Œuvres IV, p88 (l'accumulation du capitale T 2).

(25) Harry Magdoff, militarisme et imperialisme, in Critique de l'èconomie politique, n°4 et 5, p177.

حول التّراكم وإعادة إنتاج رأس المال، تقيم روزا ليكسمبورغ وحدة بين تقدّم الإنتاج وتقدّم الدّوران في نمط الإنتاج الرّأسمالي[26]. وتتحدّد هذه الوحدة من خلال التّناقضات في نمط الإنتاج الرّأسمالي. «إنّها مسألة نمط تكوّن الفائض وامتصاصه على أنّها حسنة نظريّا لملامسة التّناقضات التي يثيرها المؤلّف»[27].

تعتبر الامبرياليّة نفياً للتّناقضات من خلال تناقض رئيسي وهو خلق الفائض وتحقيقه. كيف يمكن تصوّر حلّ هذه التّناقضات في نمط الإنتاج الرّأسمالي: تشيد روزا ليكسمبرغ بحلّين:

الحلّ الأوّل: "الفئة الثالثة من الأشخاص". ألا يوجد في المجتمع طبقات أخرى من الشّعب لا يمكن إلحاقهم بالعمّال ولا بالرّأسماليين: الموظّفون، والكهنة والعلماء والفنّانون؟"[28] هؤلاء المستهلكون من غير الفاعلين المباشرين في الإنتاج لا يمكنهم أن يقدّموا حلّا لهذه التناقضات لأنّ «هذه الطّبقات الاجتماعيّة لا يمكن عدّها اقتصاديّا كطبقة من المستهلكين مستقلّة بما أنّها لا تمتلك مصدراً مستقلّا للدّخل، وإنّما يعيش أفرادها عالة على طبقتين كبيرتين: طبقة الرّأسماليّين وطبقة العمّال حيث يحوي الاستهلاك الآن استهلاك هؤلاء»[29] لكنّها تبيّن أنّه يمكن اعتبار

---

(26) يصعب علينا هنا رسم جدول تامّ لتاريخ مفهوم الامبرياليّة، كما يستحيل علينا التفكير في آلية اشتغال المنظّرين حول هذا المفهوم. وفي المقابل، يكفي هنا أن نضع بصفة عامّة مسألة الامبرياليّة وإيثار النظرية التي تبدو الأكثر إقناعاً من وجهة نظر الماركسيّة.

(27) لقد كان أسّ تفكير روزا ليكسمبورغ في الكتاب الثاني من رأس المال اقتصاديّا، وعلى وجه التّحديد في مخطّطاته. وقد أقرّت بأنّ هذه المخطّطات لإعادة إنتاج رأس المال تحملنا على القبول بإمكانية تطوّر قارّ لتراكم الإنتاج ونموّ لا محدود له. ويعدّ ذلك غير مقنع من زاوية نظر التّحليل ومتناقضاً مع الكتاب الثالث الذي يؤكّد ضرورة الأسواق الخارجيّة. وهي ضرورة ناجمة عن التّناقض بين تطوّر قوى الإنتاج ومحدودية الأسواق الخارجيّة .نظريات الامبريالية من لينين إلى روزا ليكسمبورغ، جاك فالييه، غير أنّ خطأها النظري يتمثّل في «اعتبار المخطّطات الإنتاجية الموسّعة لرأس المال الاجتماعي ك مكان مفضّل لهذه الوحدة» (كريستيان بالوا، الاقتصاد العالمي الرأسمالي، الجزء 2، ص 70).

(28) Palloix, l'économie mondiale capitaliste, Tome 2, p71.

(29) Rosa Luxembourg, Œuvres IV, p148 (l'accumulation du capitale T 2).

النّفقات العسكريّة مصدر نفقات إضافيّة: «يمثلّ التّجهيز العسكري(...) من زاوية نظر اقتصاديّة خالصة أداة متميّزة بالنّسبة إلى رأس المال لتحقيق فائض القيمة، وبعبارات أخرى، فهو يعدّ بالنّسبة إليه حقل التراكم»[30]. ويمكن لهذه النّفقات أن تلعب دوراً حاسماً في الصّراع ضدّ الأزمات. ينبغي إذن رفض هذا الحلّ، وأن لا نعتبر إلّا نفقات التّجهيز في المجال العسكري.

الحلّ الثاني: يتمثّل في طرح ضرورة الأسواق الخارجيّة بالنّسبة إلى العالم الرّأسمالي. والأسواق الخارجيّة مطروحة بالنّظر إلى نمط الإنتاج الرّأسمالي وليس بالنّظر إلى العالم الفيزيائي. وهذا يعني أنّ مسالك التوزيع لا يمكنها أن تكون إلّا في العلاقات الخارجيّة مع الدّول غير الرّأسمالية المحيطة بها والتي تمتصّ منتوجاتها وتمكّنها من عناصر إنتاج وقوى عاملة»[31].سوف تصبح هذه التشكيلات الاجتماعيّة غير الرّأسمالية كمصدر للمواد الأوّلية ووسائل عيش وكمصدر لقوى عاملة وكمصدر للمصارف، ففي هذه المصادر الثلاثة وخاصّة المصدر الثالث الذي هو امتصاص لفائض الإنتاج الرّأسمالي، يتكفّل به المستهلكون الذين لا ينتمون إلى محيط الإنتاج الرّأسمالي، في هذه المصادر تجد روزا ليكسمبورغ سبب استقواء الامبرياليّة.

هكذا يمكن لنا الآن أن نقدّم تعريف روزا لكسمبورغ للامبرياليّة «الامبرياليّة هي التّعبير السّياسي عن سياق التّراكم الرّأسمالي المتمظهر في التّنافس بين الرّأسماليّين الوطنيّين حول آخر الأقاليم غير الرّأسمالية التي ما زالت حرّة»[32]. تظلّ روزا لكسمبورغ من النّاحية النّظرية في مستوى النّموذج التّنافسي للرّأسمالية. وهي تضع ضمنيّا تعريف الامبرياليّة في التّنافس بين الرّأسماليين حول العالم غير الرّأسمالي.

تقدّم هذه النظريّة حول الامبرياليّة، حسب لينين، خطراً كبيراً ذلك أنّه في عصر الامبرياليّة لا يمكن أن يكون هناك أيّ حرب تحرّر وطني: «فيما يتعلّق بهذه الامبرياليّة المندفعة، لن يكون هناك إمكانيّة لحروب وطنيّة.

---

(30) - Rosa Luxembourg, Œuvres IV, p149 (l'accumulation du capitale T 2).

(31) Rosa Luxembourg, Œuvres IV, p118 (l'accumulation du capitale T 2).

(32) Rosa Luxembourg, Œuvres IV, p38 (l'accumulation du capitale T 2).

فالمصالح الدّولية ليست إلّا تبريراً هدفه وضع الحشود الشّعبيّة المتعبة في خدمة عدوّهم القاتل: الامبرياليّة»[33]. لقد قامت روزا لكسمبورغ بنقل تناقضات نمط الإنتاج الرّأسمالي إلى المستوى العالمي. ينجم عن ذلك ممارسة سياسيّة مغلوطة: هل يجب على الصّراع ضدّ الامبرياليّة أن يتنزّل أيضاً في المجال الدّولي، في حين أنّ لينين كان يعتقد في إمكانيّة أن تكون الحروب الدّولية بمثابة شكل مطابق للصّراع ضدّ الامبرياليّة، «الحروب الدّولية ليست محتملة فحسب، ولكن لا يمكن تجنّبها في عصر الامبرياليّة من طرف المستعمرات وشبه المستعمرات»[34]. فما هي الامبرياليّة حسب لينين؟ ينبغي أن نلاحظ بأنّ مفهوم الامبرياليّة لم ينشأ على مستوى جوهري من التّحليل المجرّد للظّواهر الاقتصادية، وإنّما نشأ داخل ممارسة ثوريّة واقعيّة، وفي تجربة التّناقضات الملازمة للرّأسمالية. وبعبارة أخرى، لا تتنزّل نظريّته عن الامبرياليّة انطلاقاً من: «الامبرياليّة، المرحلة القصوى للرأسماليّة» في مستوى الدّراسة النظرية الخالصة لمخطّطات الإنتاج الرّأسمالي من الكتاب الثاني في مؤلّف «رأس المال» وإنّما على مستوى المعرفة الواقعيّة والنّظريّة للتّاريخ. لقد لاحظ بيللوا Palloix أنّ هناك شكلين من أشكال تحليل للامبرياليّة لدى لينين: الأوّل وصفي، والثاني مفهومي. يعتقد الأوّل أنّ الامبرياليّة نشأت من حدثين رئيسيين:

1 - **نشأة الاحتكار، تحوّل الرّأسمالية التنافسية إلى رأسمالية احتكارية**: «يعدّ نشأة الاحتكار الذي هو نتيجة تجميع الإنتاج، قانوناً عامّا وأساسيّا في المرحلة الحاليّة من التطوّر الرّأسمالي»[35]. في هذه المرحلة أتاح التّجميع، الذي يسمح مبدئيّا بالتّرفيع في معدّلات الرّبح، على العكس تخفيض معدّلات الرّبح عبر طرح الأرباح من التجميع. وهكذا يظهر مشكل المصارف. ولا يمكن أن يكون الحلّ إلّا خارجيّا، أي امتصاص

(33) Rosa Luxembourg, Œuvres IV, p115 (l'accumulation du capitale T 2).

(34) Lénine, A propos de la brochure Junius, p331 cité par Ch. Palloix in l'économie mondiale capitaliste. Tome II, p68.

(35) Lénine, A propos de la brochure Junius, p331 cité par Ch. Palloix in l'économie mondiale capitaliste. Tome II, p332.

القطاعات المطروحة من أرباح التّجميع بواسطة العالم غير الرّأسمالي: هذا هو تعريف الامبرياليّة كمرحلة من الرّأسمالية، أي كمدخل للتطوّر الدّاخلي للرأسماليّة.

2 - إضفاء الطّابع الاشتراكي على الإنتاج: يوجد في هذا المستوى أيضاً تناقض. احتكار السّيطرة على الإبداع التي تقود إلى الرّفع من نسق نموّ الإنتاج والبطء في الآن نفسه: «يتحوّل التّنافس إلى احتكار. وينتج عن ذلك تقدّم كبير في إضفاء الطّابع الاشتراكي على الإنتاج»(36).

لكن بمجرّد ما يستقرّ، وهو الثمن المؤقّت للاحتكار، تضيع إلى حدّ ما بواعث التقدّم التّقني، ونتيجة لذلك يضيع أيّ تقدّم آخر، وهكذا يصبح ممكناً على الصّعيد الاقتصادي إيقاف التقدّم التقني بصفة مصطنعة(37). لقد بلغت الامبرياليّة والرّأسماليّة مرحلة من التطوّر تجلّت من خلالها هيمنة الاحتكار ورأس المال التّجاري، واكتسب تصدير رؤوس الأموال أهميّة من الدّرجة الأولى، وبدأ تقسيم العالم بين الشركات الدّولية، واكتمل تقسيم كلّ أراضي المعمورة بين أكبر الدّول الرّأسمالية(38). لاحظ بيللوا Palloix أنّ «مثل هذه التّعريفات ليست مفهوميّة وإنّما وصفيّة، لأنّها لا تشتغل على الطّبيعة الاقتصاديّة للامبرياليّة وعلى تناقضات نمط الإنتاج الرّأسمالي، وإنّما على آلياته وتصدير رأس المال الذي ميّز المرحلة الاحتكارية»(39). إنّ الامبرياليّة من زاوية نظر مفهوميّة هي نفي لتناقضات نمط الإنتاج الرّأسمالي نفياً خارجيّا، أي يتبلور في عالم غير العالم الرّأسمالي. كلّ شيء يجري إذن على مستوى المركز (العالم المميّز بهيمنة نمط الإنتاج الرّأسمالي) والهامش (عالم حيث لا تكون فيه الهيمنة لنمط الإنتاج الرّأسمالي)(40). هكذا لا يمكننا أن نتحدّث، من زاوية نظر مفهوميّة عن مرحلة أصبحت فيها الرّأسماليّة امبرياليّة. فكلّ رأسماليّة هي بطبيعتها امبرياليّة.

---

(36) - Lénine, Stade suprême du capitalisme, p218.

(37) Lénine, Stade suprême du capitalisme, p222.

(38) Lénine, Stade suprême du capitalisme, p298.

(39) Lénine, Stade suprême du capitalisme, p287.

(40) Lénine, Stade suprême du capitalisme, p218.

انضوى بروليتاريّو دول الهامش (الدّول المسمّاة متخلفة)[41] من زاوية نظر الصّراع الطّبقي، في محصّلتين ناتجتين من الامبرياليّة: هيمنة رأس المال الاقتصادي للمركز وبالتالي الهيمنة السّياسية والإيديولوجية، والاستغلال المتزايد بحكم أنّه مزدوج: استغلال من البرجوازيّة مرتبط بالمصالح الامبرياليّة ومن رأس المال العالمي. يعتبر بارون وسويزي Baran et Sweezy أنّ العلاقة بين المركز والهامش لا يمكنها أن تكون إلّا صراعاً طبقيّا للدّول الفقيرة ضدّ الدول الغنيّة[42]. صحيح أنّ عالم رأس المال يشهد حاليّا تناقضاً رئيسيّا بين المركز والهامش، أي أنّه لم يعد بإمكاننا الحديث عن سوقين أو عالمين: العالم الرّأسمالي والعالم الاشتراكي. «لا وجود لسوقين عالميّين أحدهما رأسمالي والآخر اشتراكي، وإنّما سوق عالمي واحد رأسمالي تنتمي إليه بصفة هامشيّة أوروبا الشرقية»[43]. غير أنّ هذا التصوّر للصّراع الطّبقي بين الدّول الفقيرة والدّول الغنيّة ذو طابع إيديولوجي في المعنى الذي تضيّق فيه (أي تقيم اختزالاً إيديولوجيا) تناقضات المركز وتناقضات الهامش. ينبغي تمييز، على نحو ما فعل سمير أمين، برجوازيّة المركز عن البرجوازية التّابعة للهامش، وبروليتاريا المركز عن بروليتاريا الهامش، وتناقضات هاتين الطبقتين في الهامش؛ يذهب بيللوا Palloix في التّحليل بعيداً، حين بيّن أنّ الاقتصاد العالمي الرّأسمالي أصبح واقعاً نهائيّا يمتصّ كلّ التّشكيلات الاجتماعيّة، وبالنّتيجة لم تعد التناقضات الموجودة بين الطّبقات الرّئيسية في «الهامش» سوى «انعكاس» للرّأسمالية العالميّة.

من هذا التّحليل الموجز للامبرياليّة يمكن أن نستنتج:

1 - ضرورة الامبرياليّة من زاوية نظر داخليّة لنمط الإنتاج الرّأسمالي من أجل معالجة تناقضاته الملازمة. غير أنّ هذه الضّرورة ليست اقتصاديّة، وإنّما هي أيضاً سياسيّة وإيديولوجية وعسكريّة. أي أنّ الامبرياليّة كلّ مركّب،

(41) Ces deux notions Centreériphérie sont travaillées par Samir Amine dans l'*accumulation à l* 'échelle mondiale, I.F.A.N. Dakar, Ed. Anthropos, 1970.

(42) مفهوم الدّول المتخلّفة مفهوم إيديولوجي في السّياق الذي لا تأخذ فيه بعين الاعتبار آليات هذه الدّول الدّاخلية، فهو مفهوم مطروح بالمقارنة مع نموذج ثابت: الدول المتقدّمة.

(43) Paul A. Baran et Paul M. Sweezy, le capitalisme monopoliste, p29. (Maspèro).

واندماج بين الهيمنة الاقتصادية والثقافية والإيديولوجية والسّياسية والعسكريّة. والاكتفاء بالضّرورة الاقتصاديّة فقط، ما هو إلّا سقوط في الآلية الدّارجة والتبسيطيّة والتغاضي عن التّحليل المفهومي والعلمي.

2 - لا يتنزّل الصّراع من أجل النّفوذ الاقتصادي فقط على مستوى التّناقض الرئيسي بين دول المركز ودول الهامش، وإنّما أيضاً على مستوى التّناقضات الثانوية الموجودة داخل المركز بين الدّول الغنيّة نفسها، «هكذا إذا تأمّلنا الامبرياليّة الحديثة ضمن منظوريّة تاريخيّة، نرى بوضوح مظهري الصّراع من أجل النّفوذ في هذه الفترة ويتمثّلان في: الصّراع من أجل النّفوذ الاقتصادي بالمقارنة مع الدّول الأخرى المتقدّمة صناعيّا، وفي الصّراع من أجل النّفوذ الاقتصادي في الدّول المتخلّفة صناعيّا»[44]. ويمكن للتّناقضات الثّانوية بين الدّول الغنيّة نفسها أن تفسح المجال لمواجهات مسلّحة. صحيح أنّه في الوقت الحالي تتّجه التّناقضات نحو الاضمحلال أمام التّناقضات الرّئيسيّة بين «مركز» و«أطراف». لكن لا يمكن اعتبار المركز ككتلة منسجمة دون تناقضات.

3 - يعدّ الصّراع الثوري البروليتاري والحشود الشّعبية في الأطراف والمركز، من زاوية نظر الصّراع الطّبقي، وحده القادر على تحطيم الامبرياليّة وبالتالي الرّأسماليّة، ويكون التحوّل من نمط الإنتاج الرّأسمالي إلى نمط الإنتاج الاشتراكي عنيفاً. إنّ الامبرياليّة قوّة سياسية- اجتماعية تولّد الحرب والعدوان. ويؤدّي صراع الرّأسماليّين إلى الحرب التي هي عمل مربح بالنّسبة إليهم. نشهد حاليّا عسكرة الاقتصاد في الدّول المسيطرة من «المركز». وهناك حقيقة، كما أبرز ذلك هارّي ماكدوف Harry Magdoff في مقاله الاحتراب والامبريالية، وهي أنّ البرجوازيّة الامبرياليّة لا تغتني فقط بالحرب، وإنّما تغتني أيضاً من الإعداد لها، لا يمكن أن نندهش من حيث إنّ الولايات المتّحدة، على ضوء المهمّة التي أفردتها لنفسها، وضعت في القسم الأكبر من المعمورة من أجل الحفاظ على السّلام، أكبر آلة حربيّة عرفها التّاريخ. «فالامبرياليّة تعني بالضّرورة

---

(44) Samir Amin, op. cit. p12.

الاحتراب»[45]. هكذا تقود الحرب إلى إثراء هائل للمحتكرين من ناحية وإلى تفقير الحشود الشّعبية من ناحية ثانية. في هذا المعنى، يمكن للحرب في الإيديولوجيا الماركسيّة أن تكون بقيادة الشّعب من أجل تحرّره. فلا وجود فقط للحرب الامبرياليّة، يوجد أيضاً الحرب الشّعبية التي هدفها القضاء على الحرب الامبرياليّة[46]. إنّ هذا التشريح للحرب ليس في الواقع سوى خطوة نحو موتها.

---

(45) **Harry Magdoff**, l'imperialisme est-il vraiment nécessaire? in Critique de l'économie politique, N°4 et 5, p196.

(46) **Harry Magdoff**, Militarisme et Impérialisme in Critique de l'économie politique, N°4 et 5, p183.

خاتمة

حقيقة الحرب هي موتها، ومن حاجة الشّعب أن يعيد السّلام الأبدي دون أن يكون قادرة دائماً على تجنّب الحرب. أفلا ينبغي أيضاً أن تكون الحرب طرفاً في مجال إعادة السّلام والقبول بفائدتها كوسيلة من الوسائل التي يمتلكها الشّعب لتلبية هذه الحاجة؟. هكذا فإنّ الحرب منشطرة ويمكن أن يوجد لها فَهْمَان سواء انضوينا ضمن منظوريّة «شعبيّة» أو «امبرياليّة». لكن كي نصل إلى هذا المستوى كان علينا أن نتساءل حول نمط اشتغال مفهوم الحرب على الصّعيد المسألي والبنيوي.

يتنزّل اشتغال مفهوم الحرب في محلّين رئيسيين: المحلّ الفلسفي حيث تكون الحرب نموذجاً مطروحاً من أجل بناء منظومة متناسقة تبرز الاجتماعي، والمحلّ الاستراتيجي حيث توضع الحرب كحقل ملاحظة يصبح لاحقاً لحقل المفهوم الذي يسعى خطابه إلى أن يكون علميّا وتحليليّا. تدور الحرب في المحلّ الأول حول نواة نظريّة تتبلور من خلالها الدّلالات ضمن صياغة مفهومية (أفهمة) حتى تستثمر كموضوع نظر فلسفي. وفي المحلّ الثاني، تنعطي على مستويين من وجهة نظر مختلفة تماماً حتى نتمكّن من طرحها كموضوع لنظام نسقي ولخطاب «علمي» عن الاستراتيجيا وبالتالي تستثمر كشكل مفهومي.

في المحلّ الأوّل، تكون تشميليّة عندما تصير بمثابة ما يسمح بمسار المعرفة على مستوى الوعي وعلى مستوى التّاريخ، غير أنّها تتحطّم انطلاقاً من اللّحظة التي تصبح فيها مرتبطة بالشّعب الذي يكافح من أجل حياته،

حياته الحقيقية ضدّ وهم الحقيقة. إنّها تتفجّر في الصّراع، وتتّخذ في المحلّ الثاني شكلاً مطلقاً في المعنى تسعى فيه إلى أن تكون صراعاً حتى الموت يمكنه أن يصعد إلى الأقصى، أي إلى التّدمير الفيزيائي للخصمين. فهي تتّخذ إذن شكل مفهوم نظري مستخدم في «الحرب المطلقة». إنّها تصبح شاملة عبر إنتاجها لقوانين اشتغالها وأنماط فعلها بالنّظر إلى المحيط السّياسي. وفي الآن نفسه يظهر مسارها الحذر نحو تدميرها في «الشّكل الواقعي». ومنذ اللّحظة التي تكون فيها، وتصبح أداة صراع الشّعوب المضطهدة ضدّ العدوان، تتحطّم الحرب كمفهوم تشميلي وتتفجّر بواسطة الصّراع.

يعدّ هذان النّظامان للحرب في هذين المحلّين متماهيين صوريّا في النّطاق الذي يتجّهان فيه الاثنين معا بصفة متزامنة نحو الإخفاء الشّامل لمفهوم الحرب، أي نحو اضمحلاله في صراعات الشّعوب. من المؤكّد أنّه ينبغي النّظر جيّداً في هذا المستوى أنّه يوجد اختلاف جذري وحتى كيفيّ بين هذين المحلّين: يفصل الأوّل الحرب عن الممارسة الواقعيّة والفعليّة التي هي شرط إمكان ظهورها ووضعها كمفهوم تشميلي في المحلّ الثاني. أكيد أنّه لا ينبغي اعتبار هذه «الوحدة» على أنّها تراكب لوجهين اثنين أو لخطّين مستقيمين، أي أنه لا ينبغي اعتبار محتوى المحلّ الأوّل هو نفسه محتوى المحلّ الثاني. غير أنّه إذا كان لهذين المسارين نقطتي انطلاق مختلفتين، فإنّ لهما في المقابل نقطتي وصول متماهيتن ونعني بذلك اضمحلال الحرب في صراع الشّعوب من أجل الحياة.

قادنا نيتشه، على الصّعيد الفلسفي إلى حلّ مفهوم الحرب باستخدام مفهوم آخر ونعني به «الصّراع»، الذي هو عنصر ضروري للحياة. وكما أقرّ جيّداً «كانقيلام» في إطار هذا الموضوع: «الحياة صراع، وإبداع، ومجازفة ومعاناة»[1]. الحرب صراع ضدّ الموت والمجازفة من أجل القضاء على زيف الحقيقة والمعرفة:

كلّ سعادة على الأرض

(1) Canguilhem, de la science et de la contre-science, in hommage à J. Hyppolite, P.U.F. p179.

تكمن في الصّراع، صديقي

نعم حتى نصبح أصدقاء

ينبغي دخان الغبار

ليس الأصدقاء سوى واحد في حالات ثلاث:

هم إخوة إزاء البؤس

هم سواء أمام العدوّ

هم أحرار... أمام الموت

هذا يبيّن جيّداً أنّ نيتشه دون أن يفكّر في نمط اشتغال الحرب الدّاخلي (استراتيجيا، تكتيك،تقنيات عملياتية الخ) يسعى إلى تأكيد النّتيجة نفسها التي وضعتها الممارسة الاستراتيجية للحرب. وبواسطة هذه النّتيجة نفسها، وبها فحسب، تتبلور الـ«مماهاة» بين هذين المسارين للحرب.

تكمن أهميّة هذه الملاحظة في نمط تصوّر مفهوم الحرب داخل المحلّين المحدّدين. فهو يبيّن لنا أنّ هناك نقطة وصول مشتركة للمسارين يقطعهما مفهوم الحرب في هذين المحلّين. غير أنّ هذه الوحدة ليست نهائية ولا شاملة.

لقد فكّر نيتشه في نمط الصّراع الذي يبقى نظريّا ومفصولاً عن كلّ ممارسة. غير أنّه يمكننا تقديم قراءة خاصّة من وجهة نظر استراتيجيّة بشرط مراجعة العلاقة التي نريد إرساءها بين النظريّة والتّطبيق.

صحيح أنّ فكر نيتشه إيديولوجي، وفي تناوله في ذاته، ليس له أيّ قيمة استراتيجيّة. لكن إذا اعتبرنا الحرب في نظام ربطها بين النّظرية والتطبيق، فإنّها تتّخذ هذه القيمة بما أنّها تتّضح في الصّراع من أجل السّلطة[2].

تصبح الحرب من أجل سلطة الشّعب، لأنّ الشّعب في حاجة إليها

(2) Nietzsche, le gai savoir, éd. Idée, p28.

ليتحرّر من وصاية المعرفة المزيّفة والمتعسّفة، ولأنّ الشّعب، المنهك بالعبء الذي يحمله، وبثقل الواقع ومختنق بلا توقّف بالمعرفة، ونافر، وناظر إلى الخلف، يريد أن ينهض ويعيش، ويريد أيضاً أن يقول: «نعم» للحياة.

في مثل هذه الظّروف، كيف يمكن لنا أن نطرح علاقة النّظريّة بالممارسة؟ يثبت هذا السّؤال نتيجة تأمّلنا في نمط اشتغال مفهوم الحرب.

يقترح علينا ألتوسير Althusser التّعريف التالي للممارسة: «نفهم من الممارسة بصفة عامّة كلّ مسار تحوّل من مادّة أوّلية معطاة بصفة محدّدة إلى منتوج محدّد. تحوّل يصنعه الشّغل الإنساني المحدّد مستخدماً وسائل ("إنتاج") محدّدة»[3]. هذا يعني أنّ الممارسة مسار تحوّل على نفس منوال الإنتاج[4]. ينبغي بادئ ذي بدء توفير مادّة أوّلية يتّم تحويلها إلى منتوج جديد بمساعدة أداة ملائمة. هكذا، بالنّسبة إلى ممارسة الاقتصاد الماركسي، المادّة الأوّلية ليست إلّا الاقتصاد البرجوازي والوسيلة هي العمل الفكري.

يمكن استخراج النّتيجة التّالية من هذا التّعريف: كلّ شيء يمكن أن يصبح ممارسة حتى التأمّل الميتافيزيقي. ليست «الممارسة النظريّة» إلّا تبريراً لـ«العمل» الفكري السّكولائي الذي مارسه ألتوسير على ماركس، إنّها تبرير ذو طابع إيديولوجي لإعادة قراءة ماركس طبقاً لممارسة مؤسّسة على تعايش بين الطّبقات والدّول. وفعلاً، فإنّه منذ اللّحظة التي يصبح فيها أيّ تمرين فكري مسار تحوّل، وبالتالي ممارسة، فإنّ الصّراع الثوري والتأمّل النّظري يتّخذان المنزلة نفسها بما أنّهما يجسّمان، بطريقة مختلفة، ممارستين.

تكتسي هذه النّظرية «التقنويّة» للممارسة دوراً في تمويه العلاقة الحقيقيّة الموجودة بين الممارسة والنّظرية. حاول ألتوسير ربط مختلف الممارسات بممارسة واحدة التي هي الفضاء الذي تتمفصل فيه كلّ الممارسات الأخرى، ونعني الممارسة الاجتماعيّة نفسها المحدّدة، في نهاية التّحليل

(3) Foucault, Conference faite à Tunis le 18 mai 1971; cf. aussi p127 de ce travail.

(4) L. Althusser; Pour Marx, éd. Maspéro. P 167.

بواسطة الممارسة الاقتصادية (الأنشطة الإنتاجيّة المباشرة). إلى ماذا تهدف هذه النّظرية الممارسة؟

من الواضح أنّه منذ اللّحظة التي «تحوي» فيها الممارسة أيّ نظرية، ومنذ اللّحظة التي يتبلور فيها نسق «مركّب» و«منظّم» لمختلف الممارسات، وإذن منذ اللّحظة التي نصوغ فيها الممارسة نظريّا، تفقد الممارسة قيمتها الفعليّة [كما تفقد] نجاعتها على مستوى الصّراع، وفي الأخير [تفقد] قدرتها على تأسيس صحّة الأفكار وتفسيرها. هكذا، فإنّ هذا التصوّر باختزاله لدور الممارسة، فإنّه يهدف بالأساس إلى «تصوّر مساواتي يمنح الممارسة دوراً مغالياً، دينيّا تقريباً (...) يمثّل اتّجاهاً دغمائيّا للغاية، وعمّاليا من اليسار المتطرّف»[5].

توجد في الحقيقة علاقة مركّبة و«دائرية» بين الممارسة والنظريّة[6]، ونكتشف، بواسطة هذه النظريّة، الحقيقة والمعرفة العقلانيّة، ومن هذه المعرفة النظريّة ينبغي التوجّه نحو الممارسة من أجل تغيير العالم.

تشكّل النظريّة حدّا، إنّه غايتها الخاصّة ونفيها الخاص. ومنذ نشأتها، تعلن عن حدث افتتاحي وقالب جديد سوف يقوم بإلغائها أو تحويلها كنظريّة خالصة: الممارسة، إذ تتمفصل، فإنّها تغوص في ميدانها الخاص وتصطدم بعقبات. فمنذ بدايتها، تعلن عن حدّها وبالنّتيجة تعلن عن فشلها، ويجد المفهوم نفسه كمفهوم محدوداً وفي مواجهة واقع آخر يرسم شروط اختفائه. الحرب هي هذا المفهوم الذي وقع في الفشل. فهي تُطْرح عبر رسم انهيارها وانفجارها، والنّظري لا يدرك الواقع كلّه ولا يدرك أيضاً خصوصيّة الاستراتيجيا.

تقابل الممارسة النظريّة أمّا علاقتهما فليست ميكانيكيّة بتاتاً. ومن الخطأ وضع أسبقيّة لأحدهما على الآخر. إنّهما يكوّنان مزيجاً مركّباً دون

---

(5) يمكننا اعتبار هذا «الإنتاج» في معناه الأرطوطاليسي والقبول بسياق التحوّل على أنّه ربط بين مختلف العلل التي قام أرسطو بتحليلها.

(6) Saul Karsz, Théorie et politique, L. Althusser, éd. Fayard, p50.

تحديد في نهاية التّحليل. بتحليلها، تجد النظريّة نفسها عبر مسار مركّب من التّجريد، في مواجهة موتها، والممارسة هي التي تنقذها. تصطدم الممارسة بفراغ والنظرية هي التي تملؤه. «ليس هناك أيّ نظرية يمكن تحليلها دون مواجهة نوع من الحواجز ونحتاج إلى الممارسة لاختراقها»[7]. ليست النّظرية ما ينعطي للتّطبيق وللتحقّق العملي، وليست الممارسة سلبيّة. فلا تتكوّن الاستراتيجيا خارج الممارسة، وهذا لا يعني أنّه ينبغي التّعامل مع الحرب دون أيّ خطّ عام وموجّه للاستراتيجيا. فالاستراتيجيا ممارسة تتأسّس على ما تقدّمه «الظّروف» الرّاهنة للحرب كخطوط رئيسية. أمّا الخطّ الاستراتيجي فيتكوّن في «الواقع الموضوعي».

«يوجد نظام من التناوب داخل مجموعة من القطع كثيرة، ومن الأجزاء نظريّة وعمليّة في آن واحد»[8]. يبدو لنا أنّه حتى هذا النّظام من التّناوب لا يدرك كليّا العلاقة التي تربط النظريّة بالممارسة. هذه العلاقة في رأينا أشدّ تعقيداً وأكثر تمفصلاً من هذا النّظام. صحيح أنّ النّظرية تقتضي الممارسة كي تتشكّل تماماً وأنّ الممارسة في حاجة إلى أن تتبلور نظريّا، لكن كلّ منهما يمتلك منزلته الخاصّة. انفجر مفهوم الحرب لأنّه بقي سجين نظريّة لم تعد الممارسة فيها تدرك خصائص التحرّر في الحرب الشّعبية.

الممارسة هي التي تضع الشّروط الضّرورية لبلورة النّظرية، وللتحقّق منها، ولوظيفتها، ولتأسيسها أو لسقوطها. النّظرية هي تلك التي تعلم كيف تقرأ الممارسة، والتي تعقلنها، والتي تعدّ لها شروط بلورتها. هذا التّشابك بين النّظرية والممارسة هو مفتاح تفسير الحرب وفق نمط تصوّرها على نحو ما تكون في نمط فعلها، ويعدّ كلاوزوفيتش أوّل من أبرز هذا التّشابك. إنّ صياغة الحرب نظريّا تحقّقت عبر تمرين عقلي للحرب في الحقل العمليّاتي نفسه للحرب. لكن المعركة الحاسمة تلتئم قبل كلّ شيء في الفكر وتدرك كفكرة ومفهوم.

---

(7) G. Deuleuze, un débat avec M. Foucault, in l'Arc N°42, p3.

(8) G. Deuleuze, un débat avec M. Foucault, in l'Arc N° 42, p3.

ملحق

ابن خلدون والحرب

ليس من باب الصدفة أن يدرس ابن خلدون الحرب دراسة نظرية من خلال تحليل آليات الملك ونظامه. فابن خلدون قد قام كما هو معروف الآن، ببناء نظرية متكاملة للدولة وللسلطة تقوم على دراسة النموذج البدوي القبلي وتحليل مظاهر الخلافة وأشكال الحكم بطريقة استقرائية تستنطق الأحداث التاريخية والتجارب السياسية المختلفة. والحرب تمثل آلة من آليات الملك، بل هي عنصر أساسي للممارسة السياسية.

سنحاول في هذا البحث أن نلقي بعض الأضواء على فكرة الحرب في مقدمة ابن خلدون وعلى كيفيات تمظهرها في السلطة والحكم ومعالجة العلاقة التناوبية بين السيف والقلم في قيام السلطة والمحافظة عليها.

وقبل ذلك، لا بد من التأكيد على أن ظاهرة الحرب قد درست طبعا قبل ابن خلدون من وجهة نظر علمية تقنية من قبل كثير من المؤرخين والاستراتجيين العرب. فالوثائق التاريخية والأوصاف الفنية للحروب ووقائعها والتخطيطات التكتيكية ودقائقها في كتب الأيام والمغازي والفتوحات والتاريخ لا تكاد تحصى، فهي كلها قد اهتمت بالحروب وسلاحها ومعداتها ولوازمها وغنائمها ونتائجها. ولكن كل ذلك وان كان يستدعي أعمالا نظرية وأبحاثا دقيقة، لا يهمنا في هذا الموضع، لأنها ورغم أهميتها تبقى تسجيلا للوقائع دون انغماس نظري في الأسس ودون محاولة

للتنظير. لذلك سوف لن نركز، في دراستنا، على هذه التسجيلات والأوصاف للحرب وأشكال القتال، سنحاول هنا أن نتعرف على الشكل التنظيري الذي اتصفت به الحرب في مقدمة ابن خلدون، وان نسائل المفهوم الاصطلاحي للقتال ومستتبعاته العمرانية والسياسية.

كذلك لابد من التأكيد هنا أن الفلاسفة العرب والمسلمين في العصر الوسيط قد انشغلوا بدراسة فكرة الحرب وتحليل أبعادها الفلسفية والأخلاقية وربطها بالشأن السياسي تارة وبالشأن الديني تارة أخرى. كما نجد عندهم تفكيرا معمقا أحيانا في صناعة الحرب ووسائلها وكانوا في ذلك يسيرون عامة على منوال أفلاطون وأرسطو إذ نجد ذلك بوضوح عند الفارابي[1] وابن رشد[2] مثلا. ولم يكن مقصد ابن خلدون مقاربة الحرب من وجهة نظر أخلاقية أو فلسفية بالرغم من أنه قد كان متأثرا ببعض التوجهات الفلسفي لنظرية الحرب.

وفي حقيقة الأمر، يمكن تقسيم مقاربة ابن خلدون لمفهوم الحرب إلى حقلين مختلفين، حقل فكري عام يدرس الحرب من حيث هي صفة من صفات التوحش تتسم بها طبيعة الإنسان واجتماعيته في الآن نفسه، وحقل سياسي يدرس فيه ابن خلدون الحرب من حيث هي ظاهرة للممارسات السياسية تابعة لشؤون الدولة.

أولاً: الحقل الفلسفي

فالحرب "أمر طبيعي في البشر لا تخلو عنه أمة ولا جيل"[3] ذلك لا يعني البتة وجود فرضية "الحالة الطبيعية" كأصل للوجود الاجتماعي والسياسي للبشر، كما نجد ذلك فيما بعد عند فلاسفة الحق الطبيعي في

---

(1) أبو نصر الفارابي كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، اللجة اللبنانية لترجمة الروائع بيزوت والمعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، 1980.

(2) ابن رشد مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقل أحمد شحلان بيروت 1998.

(3) المقدمة، الفصل السابع والثلاثون من الباب الثاني "في الحروب ومذهب الأمم وترتيبها". انظر طبعة الدار التونسية للنشر، تونس 1993.

القرن الثامن عشر بأوروبا. وذلك لأن أصل الحرب عصبية بعض البشر مجتمعة ضد أهل عصبية أخرى. "وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض ويتعصب لكل منها أهل عصبية فإذا تذامروا لذلك وتوافقت الطائفتان إحداهما تطلب الانتقام والأخرى تدافع كانت الحرب"[4].

فالإنسان، في نظر ابن خلدون لم يمر بحالة طبيعية تتميز بالحروب نحو حالة اجتماعية تسودها القوانين ويدعمها السلام، فليست هناك عنده أوصاف دقيقة لما يمكن أن يكون عليه الإنسان لو لم توجد مجتمعات ولم يكن هناك اجتماع بين البشر. "فالاجتماع الإنساني ضروري"[5] وهي ضرورة للبقاء بواسطة المحافظة على الحياة والدفاع عنها" بالفكر واليد"[6] واليد مهيأة للصنائع بخدمة الفكر والصنائع تحصّل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة والسيوف النائبة عن المخالب الجارحة والتّراس النائبة عن البشرات الجاسية إلى غير ذلك"[7].

هكذا إذن جعل الإنسان ليعيش في مجتمع معين واجتماعيته طبيعة لأنها حسب ابن خلدون فطرة ورغبة طبيعية في البحث عن متطلبات العيش والبقاء بالغذاء[8] من ناحية وبالدفاع عن حياته من ناحية أخرى وذلك بواسطة المعاضدة والتعاون "وإذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه"[9].

من هنا نستطيع القول بأن الحرب طبيعية اجتماعية في الآن نفسه وهي أصل الاجتماع بين البشر وهي في شكلها الدفاعي تمثل عنصرا من عناصر البقاء. كذلك نتبين أن حالة البدو عند ابن خلدون التي تكون حالة اجتماعية

(4) نفس الفصل.
(5) نفس الفصل.
(6) الفصل الأول في الباب الأول في العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات.
(7) نفس المصدر والفصل.
(8) نفس المصدر والفصل.
(9) نفس المصدر والفصل.

عمرانية ولكنها اقرب إلى الحالة الطبيعية هي الأصل بما أن "وجود البدو متقدم على وجود المدن"[10]. لذلك فهي تتسم بالعنف المستمر طالما لم تتحول إلى حالة الحضر والتمدن، لأن البدو "قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلونها إلى سواهم...فهم دائما يحملون السلاح...وقد صار لهم البأس خلقا والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داع..."[11].

ذلك يعنى أن حالة البدو هي حالة الحرب والعنف، والحرب هنا لا تعني ذلك العنف المقنن والمنظم بالغايات السياسية والأهداف المسطرة المعروفة مسبقا، بل تعني حالة الفوضى والعشوائية التي تتبلور فيها "طبائع الشر" وعوائد الخشونة والوحشية و"الظلم والعدوان بعض "على بعض"[12]. أما الحالة الحضرية المدنية فهي حالة سلم ووزع لا تكون فيها الحرب فوضى، بل هي استباع لعمل السياسيين لان " عدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة"[13]. فطبائع الشر مكبوحة "بحكمة القهر والسلطان".

والملاحظ هنا هو أن حالة البدو ليست حالة تفرد، فالإنسان إذا كان وحيدا بدون حسب ونسب لا يستطيع البقاء وحيدا في العيش لان المتفردين ستصيبهم حتما الشتات والانقراض. "فإذا أظلم الحق بالشر يوم الحرب تسلل كل واحد منهم يبغي النجاة لنفسه خيفة واستيحاشا من التخاذل فلا يقدرون من أجل ذلك على سكنى القفر لما أنهم حينئذ طعمة لمن يلقهم من الأمم سواهم"[14] لكل ذلك تكون العصبية هي اصل المدافعة والحماية، وهي قوام الملك "بمثله يتبين لك في كل أمر يحمل الناس عليه من نبوءة او إقامة ملك أو دعوة إذ بلوغ الغرض من ذلك كله أنها يتم بالقتال عليه...ولا بد في القتال من العصبية...".

---

(10) الباب الثاني الفصل الثالث.
(11) الباب الثاني الفصل الخامس.
(12) الباب الثاني الفصل السابع.
(13) الباب الثاني الفصل السابع.
(14) الباب الثاني الفصل السابع.

فالعصبية سواء كانت بصلة الرحم أو القربى أو النسب أو الولاء والحلف هي التي تحمل النفوس على "النعرة" والمدافعة والحماية، وهي التي تهيئ القوم على المقاتلة بصفة عامة، لا سيما إذا كانت هذه العصبية كما يقول ابن خلدون "في الصريح من النسب" أي تلك التي توحد الناس في القبائل المتوحشة وتسير بهم نحو تنظيم أمورهم تنظيما سياسيا يعتمد الغلبة والقوة والبطش، لان "الرئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية"[15].

ثانياً: الحرب ظاهرة سياسية

هكذا إذن، نجد في المقدمة تحليلا عميقا للحرب من حيث هي ظاهرة طبيعية تساعد على بناء المجتمع والملك وتلتصق بالعصبية. ولكن الحرب في نظر ابن خلدون تبقى أساسا ظاهرة سياسية تابعة لنظام الملك. وقد خصص لذلك فصلين كاملين في القسم الثالث الذي يتحدث فيه عن الملك والخلافة، وهما الفصل الخامس والثلاثون ويتناول فيه قضية التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول، ثم الفصل السابع والثلاثون في الحرب ومذاهب الأمم وترتيبها.

ولعل ما يلفت الانتباه في هذا المجال هو صعوبة تناول هذه الإشكالية في المقدمة، لان ابن خلدون حاول الخروج عن المعهود في الكتابات العربية عن الحرب تلك التي تتسم، في غالبها، بالطابع الوصفي التدقيقي للمعارك والمقاتلات، دون أن تصل إلى مستوى التحليل والتنظير ودون أن تربط مفهوم الحرب بالظاهرة السياسية وبالحياة الاجتماعية وبالتفكير الاستراتيجي العام. وابن خلدون، هو من أول المنظرين في الحضارة العربية الإسلامية لهذه الظاهرة التي لا تفهم إلا من خلال ارتباطها بالقلم والسيف، بالنظر الإستراتيجي والعمليات التكتيكية في ساحات الحرب. وقد اعتبر ابن خلدون أن علي ابن طالب هو المؤسس الحقيقي لعلم الحرب في الفكر الإسلامي.

---

(15) الباب الثاني الفصل السابع.

ومع ذلك لا بد أن نوضح هنا أن الحديث عن الحرب لم يأخذ بعد عند ابن خلدون صبغة مستقلة بذاتها، بمعنى أن التحليل الخلدوني لظاهرة الحرب لم يكن لفهم الحرب نفسها ولم يكن يهدف إلى معرفة الحرب في نمط تكونها وفي نمط سيرورتها. في واقع الأمر، يجب أن نترقب كتاب كلوزفيتز "في الحرب" الذي صدر في أوائل القرن التاسع عشر والذي كان يهدف أساسا إلى تنظير ظاهرة الحرب بالاعتماد على ممارساتها لكي يصبح للحرب علم قائم بذاته ومستقل له قواعده وطرقه ومسالكه.

ذلك لا يمنعنا من الإقرار بأسبقية ابن خلدون في محاولة تنظير الحرب بالاعتماد على التأسيس الفلسفي من ناحية وعلى التفكير في كيفيات القتال وتقنياته، فتأثير الفارابي على ابن خلدون كان واضحا. إذ أن الفارابي في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة في الفصل الرابع والثلاثون قد عرض نظرية القهر في الفكر الاجتماعي السياسي التي تفسر البقاء والاجتماع لا بالطبع أو بالإرادة، بل بالعنف الطبيعي ذلك أنه "لا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة، ولا يأتلفان إلا عند الحاجة. ثم يكون بعد اجتماعهما على ما يجتمعان عليه تأن يكون إحدهما القاهر والآخر مقهورا".

ولعلنا لسنا نغالي إذا قلنا بأن نظرية القهر الفارابية التي لابد من التوسع فيها قد تبين في الأخير مدى تأثير الفارابي على ابن خلدون في تكون فكرة العصبية التي تؤسس الارتباط المجتمعي بواسطة رابطة الدم والانتماءات العائلية والقبلية. ونحن هنا بهذه المناسبة نعرض فرضية علمية تتطلب مجهودا علميا لا تتحمله هذه الورقة وهي أن نظرية العصبية هي أصلا للفارابي قدم لها معطياتها النظرية وطورها ابن خلدون وجعل منها فلسفة عمرانية.

فالفارابي يستعرض هذه النظرية القائلة بأن " الاشتراك في الولادة من والد واحد هو الارتباط به، وبه يكون الاجتماع والائتلاف والتحاب والتوازر على أن يغلبوا غيرهم، وعلى الامتناع من أن يغلبهم غيرهم. فان التباين والتنافر بتباين الآباء، والاشتراك في الوالد الأخص والأقرب يوجب ارتباطا اشد، وفيما هو اعم يوجب ارتباطا اضعف، على أن يبلغ من العموم

والبعد على حيث ينقطع الارتباط أصلا ويكون تنافرا، إلا عند الضرورة الواردة من خارج، مثل شر يدهمهم، ولا يقومون بدفعه إلا باجتماع جماعات كثيرة. وقوم رأوا أن الارتباط هو بالاشتراك في التناسل، وذلك بان ينسل ذكورة أولاد هذه الطائفة من إناث أولاد أولئك، وذكورة أولاد أولئك من إناث أولاد هؤلاء، وذلك التصاهر."

نستخلص من هذا النص للفارابي أن الرابطة الاجتماعية يمكن أن تكون بالاشتراك في العائلة أو في القبيلة، وان رابطة الدم هي الحافز على الغلبة اجتماعا وسياسة. ولا يخفى علينا أن هذه الفكرة الفارابية هي شرط من شروط تكون مفهوم العصبية الخلدوني وهي أساس قيام الدولة في النظرية العمرانية. لعل الفارابي يذهب إلى أبعد حد عندما يعتبر أن الحرب استتباع لنظرية التغلب والغلبة لأن "الارتباطات" المذكورة سابقا سواء كان ذلك بتميز "قبيلة عن قبيلة أو مدينة عن مدينة، أو أحلاف عن أحلاف، أو أمة عن أمة"[16] تؤدي حتما إلى "التغالب" بغية "السلامة والكرامة واليسار واللذات".

هكذا يرى الفارابي أن التغالب كامن في طبع كل طائفة وبما أن "ما في الطبع هو العدل" يستخلص الفارابي أن "العدل هو التغالب". كما يستنتج من كل ذلك نظرية متطورة في السيد والعبد تقوم على مفهوم العدل الطبيعي. لان القاهر يستطيع أن يقتل المقهور ويرديه جثة هامدة. إلا أن ذلك سيؤدي في الأخير إلى "انفراد القاهر بالوجود" أي إلى الوحدة وانعدام الارتباطات الاجتماعية. لذلك سيقوم القاهر بالاحتفاظ على حياة المقهور شرطة أن يتخلى هذا الأخير عن كرامته وحريته، ويصبح عبدا للآخر، وبذلك يكون "استعباد القاهر للمقهور هو أيضا من العدل".

هكذا أذن يتحدد المناخ النظري العام لفكرة الحرب عند ابن خلدون من حيث تأصيلها في الفكر الفلسفي الفارابي ومن حيث انفتاحها على المجتمعات العربية التي عاصرها. لكل ذلك تكون الحرب هي فكرة فلسفية

---

(16) الباب الثاني الفصل السابع.

وظاهرة سياسية في الآن نفسه. ولعل ابن خلدون هو أول من انتبه إلى هذا الترابط بين الظاهرتين ولكنه لم يستطع أن يصل به إلى مستوى المفهوم ليفتح علما جديدا هو علم الحرب على غرار ما قام به بعد قرون الجنرال الألماني كلاوزفيتز الذي حارب نابليون بونبارت وكتب بعد ذلك كتاب حول علم الحرب واستراتجياته والعمليات المتعددة المتصلة به.

إذا ما أردنا دراسة تقنيات الحرب في بعدها النظري عند ابن خلدون سنجد هنا صعوبة في تناول هذه الإشكالية قد تتمظهر في "التململ النظري" لتحديد ظاهرة الحرب. نجده مثلا بعد أن يتحدث عن السيف والقلم في الفصل 35، ينقطع فجأة ليتناول بالبحث قضايا تبدو بعيدة نوعا ما عن الحرب مثل الشارات والأبهة والبذخ ومظاهرها أو السكة (la monnaie) والخاتم وغيرها أو الفساطيط والسياج قد يعني ذلك أن ابن خلدون لم يربط بصفة دقيقة الحرب بالسياسة. ولكننا نؤكد أن هذا الفصل هام في نظرية التعبئة التي تصاحب عادة كل إعلان للحرب. ومع ذلك سنحاول تتبع ابن خلدون في ضبطه لظاهرة الحرب ليتسنى لنا معرفة نظريته وطرافتها. ويمكننا تحديد ثلاث نقاط أساسية لفهمها. تتمثل الأولى في تسطير حقل انتماء الحرب. وتتمثل الثانية في استراتيجية الحرب وأنواع القتال. وتتمثل الثالثة في شرح أسباب الانتصار.

أولاً: طبيعة الحرب

- كما بينا سابقا تكون الحرب حالة طبيعية : "الإنسان ذئب لأخيه الإنسان" حسب تعبير الفيلسوف الأنجليزي هوبس قرنين بعد ابن خلدون. ابن خلدون يؤكد دائما على العنف الطبيعي في البشر سواء جاء هذا العنف في قالب حرب أو قتال أو عصبية أو غزو وكل مظاهر العنف الطبيعي أو العمراني. إلا أن العنف في شكله الحربي يتضمن هنا أنواعا مختلفة يحددها ابن خلدون في قسمين : قسم خاص بالحرب العادلة وقسم خاص بالحرب غير العادلة يسميها حروب بغي وحروب البغي على صنفين : الحروب القائمة على الغيرة والمنافسة وهي حروب تقوم بها القبائل المتجاورة والعشائر المتناظرة. والحروب القائمة على العدوان وهي حروب وحشية تقوم

بها أمم تقتات بواسطة الحرب " جعلوا أرزاقهم في رماحهم" وابن خلدون يؤكد هنا أن الغاية في هذا الصنف من الحرب غير سياسية أي لا تكمن الحرب في الوصول إلى الحكم والسلطة " بل الغاية إقتصادية معيشية لا غير".

أما الحروب العادلة فهي أيضا على صنفين : الجهاد ويحدد ابن خلدون حرب الجهاد بالغاية التي تكون دينية بحتة وهي كما يقول غضب لله ولدينه. وحروب الدول وغايتها الملك والدفاع عنه والسعي إليه والمحافظة عليه.

ما نستخلصه هنا أن مقياس تحديد ابن خلدون لهذه الأنواع من الحرب يبقى سياسيا أساسا، فالحروب التي تتصل بالسلطة "في شكلها الديني أو الدنيوي هي حروب عادلة أو هي الحرب في مفهومها المقبول أما الحروب الأخرى فهي في نظر ابن خلدون فتنة وبغي". ومما يؤكد هذه النظرة ويجعل الحرب عند ابن خلدون ظاهرة سياسية هو ربط السيف بالسلطان، أي جعل الحرب آلة من آليات السلطة. (الفصل 35)

هكذا يعتبر ابن خلدون الدولة جهاز قلم وسيف تحتاج إليهما في نمط تكونها وفي نمط عملها. إلا أنه يعتبر أن تكون كل دولة يحتاج إلى السيف والحرب والعنف أكثر من احتياجه إلى القلم والفكر والأدب كذلك الشأن في آخر الدولة "حيث تضعف عصبيتها"

أما في نمط عملها اليومي تحتاج الدولة أكثر إلى القلم لا سيما إذا تم الاستقرار (إي في وسط الدولة) وقويت أوتادها. هنا أيضا يقارن ابن خلدون بين الاستراتيجي صاحب السيف والمثقف الأديب صاحب القلم. يكون السلطان الأمير محور السلطة ويكون الاستراتيجي المثقف عمادها بمعنى أن السلطة تارة حسب ابن خلدون تكون في حاجة أكثر إلى صاحب السيف وتارة أخرى في حاجة أكثر إلى خدمة القلم. والسلطان حسب الاحتياج يعطي الجاه والنعمة والثروة إلى هذا أو ذاك وقلما أعطاها لهما في الآن نفسه بل قلما اعتمد عليهما في الآن نفسه بنفس الصيغة وأعطاهما نفس الجاه والثورة.

ثانياً: استراتيجية الحرب وأنواع القتال

■ لا نجد عند ابن خلدون تمييزا واضحا بين الاستراتيجيا والتكتيكية أو بتعبير آخر بين مقاربة الأهداف والغايات وتقنيات الحرب. ومع ذاك نجد محاولة للتفكير في تقنيات المعارك وأنواع القتال.

كذلك لا نجد بوضوح علاقة فنيات الحرب في الميدان بتطور الأسلحة. بل نجد غيابا غريبا نوعا ما لتعداد أنواع الأسلحة المستعملة. نجد فقط ذكر السيوف والرماح والأنبال واستعمال الأحصنة وإشارة إلى الفيلة والإبل.

■ ورغم ذلك نجد وضوحا في تحديد أنواع المعارك وحركة الجيوش فيها ووصف الوقائع مع التأكيد على نوع محدد للإستراتيجية.

هناك بالنسبة إلى ابن خلدون ثلاثة أنواع للإستراتيجية الحربية حددها من خلال نوعية الشعوب التي استعملتها تاريخيا:

1) **الاستراتيجية الاولى**: وهي الزحف صفوفا، ويعتبره ابن خلدون قتال العجم. وهي استراتيجية النظام المحكم والهجوم الدائم حتى القضاء على العدو.

2) **الاستراتيجية الثانية**: وهي القتال بالكر والفر. وهو قتال العرب البربر. ويعتمد الحركة المتواصلة والهجوم والدفاع والهروب.

لابد أن نلاحظ أن الاستراتيجية الاولى هي استراتيجية سلطة منظمة وموحدة، بينما تكون الثانية للبدو لأن هدف البدو يكمن في الغارة لطلب الأرزاق.

وهنا يميل ابن خلدون إلى النوع الأول من الاستراتيجيا لا لأنه يعتمد الهجوم فابن خلدون يعتبر أن المحارب الحقيقي ليس المسرع في الهجوم بل حسب قوله "الرجل المكيث الذي يعرف الفرصة والكف. إنما حبذ هذا النوع لان قتال الزحف ترتب فيه الصفوف التي تمشي قدما "فتكون اثبت عند المصارع وأصدق في القتال وأرهب للعدو" والمقصود هنا النظام

والتقدم وبث الرعب. ففي هذه الاستراتيجية يكون الثبات هو الأساس ويكون المكيث هو الرجل المناسب للمصارعة والقتال. بينما في استراتيجية الكر والفر تكون الحركة هي الأساس والتسرع (أو السريع) هو الرجل المناسب للقتال.

إلا أن ابن خلدون يعتبر أن هذا النوع الثاني لا يكون صالحا إلا إذا كان هناك مصاف وراثي ثابت يلجئون إليه في الكر والفر ويقوم لهم مقام قتال الزحف.

3) هناك نوع ثالث أقرب إلى الزحف منه إلى الكر والفر ولكنه يعتمد أكثر على الحركة وهو التعبئة وفيه يتم تقسيم الجيوش جموعا حسب الترتيب الطبيعي في الجهات الأربع: هناك عساكر المقدمة تتميز بقائده ورايته وشعاره ثم الميمنة والميسرة ثم الساقة أي عسكر الوراء ويقف الملك (أو الجنرال) وأصحابه في الوسط وهو القلب.

ويرى ابن خلدون أن هذا النوع يصلح للجيوش الكثيرة المنضوية تحت إمرة ملك واحد.

ثالثاً: النقطة الأساسية الثالثة وتهم الغاية من الحرب ونعني بها الغلبة أو استراتيجية الانتصار.

طبعا سيكون هدف كل حرب هو الانتصار والغلبة. لذلك فهي تقوم على العنف والخدعة وتفترض ثلاثية محددة: العنف والسياسية والاحتمال. إذ أن الزحف كما بينا واستعمال كل أنواع الأسلحة والهجوم والقتال كلها حيوية للنجاح والانتصار. ولكن هناك الخدعة واستعمال جميع أنواع الفكر السياسي من إعلام وشهرة. وهناك أيضا ما يسميه ابن خلدون بالبخت والصدفة.

فالوصول إلى الغاية والظفر بالحرب وأسباب الغلبة فيها ما هو ظاهر وما هو خفي فالأسباب الظاهرة تهم الاستراتيجيا بصفة عامة وهي إعداد العدة للحرب من تدريب الجيش وتنظيمه وصناعة الأسلحة وجودتها والتحضيرات الاقتصادية والسياسية والفكر الاستراتيجي أي ما يسميه ابن خلدون "صدق القتال".

أما الأسباب الخفية فهي على نوعين:

1) أمور إنسية مثل خداع البشر وحيلهم ويدخل في هذا الباب كل الامور التكتيكية لخوض المعركة الحاسمة أو أم المعارك.

2) أمور غيبية (أو سماوية).

يعطي ابن خلدون أهمية قصوى للأمور السماوية لا اعتقادا راسخا في وجودها بل تأكيدا على تأثيرها على الجيشين المتحاربين على حد السواء. لأنها كما يقول "تلقي في القلوب فيستولى الرهب عليهم لأجلها فتختل مراكزهم" فتكون الهزيمة لهؤلاء والانتصار للآخرين.

على أنه إذا اجتمعت أسباب الانتصار الظاهرة وأسبابها الخفية تكون الغلبة المجتمعة مهما كان عدد الجيوش ومهما عظم شأنها. لأن في تلك الحالة تكون العصبية موحدة للجميع موجهة للجيوش ومجمعة للثلاثية التي تحدثنا عنها: العنف والحيلة والصدفة.

هكذا يمكننا استنتاج معطيات هامة حول فكرة الحرب عند ابن خلدون ونلخصها في النقط الآتية:

النتيجة الأولى : مع ابن خلدون تتراءى لنا شروط قيام علم الحرب من وجهته النظرية.

أولاً: من خلال تحديدها من حيث هي ظاهرة سياسية تابعة لشؤون السلطان.

ثانياً: من خلال تحديد القتال وبيان أنواعه وكيفياته أي من خلال نظرة تكتيكية للحرب.

ثالثاً: من خلال تحديد أسباب الانتصار والغلبة في ثلاثية متلاحمة العنف والحيلة والصدفة.

النتيجة الثانية : مع ابن خلدون ولأول مرة في الفكر العربي يبتعد التفكير عن النصائح في الحرب أو السرد ووصف المعارك والفتوحات. ومع أننا لا نجد في نصه إقرارا لاستقلالية هذا العلم، إلا أن هناك محاولة جادة

للتجريد والتنظير. مع ابن خلدون إذن تصبح المعركة حقلا هاما للتنظير يرتبط بحقل السياسة من حيث ارتباطه بالسلطان وبحقل العمران والمجتمع بارتكازه على العصبية التي هي في الأخير الضامن للغلبة والانتصار.

لابد من ملاحظة أن ابن خلدون قد تفطن إلى ما يحوم حول المعركة من أشياء لا تفهم ظاهريا كالحيل والخداع والشهرة والصيت وابن خلدون يعتبر أن الإخبار والأخبار هامان للهزيمة والنجاح. هذه النظرة تكاد تكون عصرية لان الحرب هي قبل كل شئ حرب إعلام تعتمد الخداع والصيت والإشهار.

Bibliographie

L. Althusser, *Sur le contrat social* in Cahiers pour l'analyse N8. *Idéologie et appareils idéologiques d'Etats* in La Pensée, juin 1970 N 151, pp3-38.
R. Aron, - Paix et guerre entre les nations, éd. Levy.
- Etudes politiques, éd. Gallimard.
- Penser la guerre, Clasewitz, Gallimard

J. Bouveresse, l'achèvement de la révolution copernicienne et le dépassement du formalisme: la théorie du droit naturel «réel» de Fichte, in cahiers pour l'analyse N6.
Canguilhem, De la science et de la contre science, in Hommage à J. Hyppolite, éd. P.U.F.
F. Chatelet, Hegel, éd. Seuil.
J. Daubler, Histoire de la révolution culturelle prolétarienne en Chine, éd. Maspèro.
G. Deuleuze, - Nietzsche et la philosophie, éd. P.U.F.
- Spinoza et le problème de l'expression, éd de Minuit.

G. Duby. Guerriers et paysans, éd. Gallimard.
J. Dufournet, Villehardouin et Clari éd. SEDES.
F. Engels, - Le rôle de la violence dans l'histoire, éd. Sociales.
- Ecrits militaires éd. De l'Herne.
- Anti-Dühring, éd. Sociales

E. Faral, Villehardouin, in Revue Historique T. 117, 1936.
Fichte, La destination de l'homme. Ed. Aubier.
Freund, - La paix, Œuvres politique, in Guerre et paix, N 3, 1968.
- Qu'est-ce que la politique. Ed. du seuil.

Froissart. Chroniques, in les chroniqueurs français.
Foucault. - Histoire de la folie à l'age classique, Gallimard.
- Les mots et les choses, éd. Gallimard.
- Débat avec G. Deuleuze in l'Arc N 42.

Giap, La guerre de libération nationale au Vietnam. Hanoi 1970.
Glucksmann, le discours de la guerre, éd. L'Herne.
Hegel,- La phénoménologie de l'esprit, éd. Aubier-Montaigne.
- Principes de la philosophie du droit, éd. Idée.

Hobbes, Leviathan, éd: Sirey.
J. Hyppolite, - Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel, éd. Aubier-Montaigne.

- Commentaire sur la «verneing», in Ecrits de J. Lacan.
Joinville, Extraits in les chroniqueurs français.
Kant, Projet de paix perpétuelle, éd. Vrin.
Kojeve, Introduction à la lecture de Hegel, éd. Gallimard.
A.Koyré, Etudes d'histoire de la pensée scientifique, éd. Gallimard.
Lacan, L'agressivité en psychanalyse, in Ecrits éd. Du Seuil.
E.Le Roy Laduri, -Paysans de Languedoc, éd. Flammarion.
- Le territoire de l'historien, éd.Gallimard.
Lebrun, Kant et la fin de la métaphysique, éd. Colin.
C.Lefort. Le travail de l'œuvre de Machiavel. éd. Flammarion.
Le Goff. La civilisation de l'occident médiavel, éd. Arthaud.
Lénine, -Œuvres, éd. De Moscou. Tomes 21-22-32.
- Cahiers philosophiques, in œuvres, T.30 éd de Moscou.
- l'Etat et la révolution, éd, de Moscou.
- L'impérialisme stade suprême du capitalisme, éd.de Moscou.
- Le socialisme et la guerre, éd. De Moscou.
- La guerre et la révolution, in œuvres T 24. Ed. Vrin.
J.Locke, Deuxième traité du gouvernement civil, éd. Vrin.
K.Marx. - Le conflit russo-turque, in Ecrits militaires de K. Marx et Fr.Engels p 306. Ed. l'Herne.
- La guerre de Crimée, in Ecrits militaires de K. Marx et Fr.Engels p 307. Ed. l'Herne.
- Le conflit russo-turque,de 1877/1878, lettre à Wilhem Liebknecht du 4-2-1878, in Ecrits militaires de K. Marx et Fr.Engels p 605. Ed. l'Herne.
- Le Capital, éd. Sociales.
- Contribution à la critique de l'économique politique, éd. Sociales.
J.F.Marquet, Liberté et existence. N.R.F. Gallimard.
Mahmoud Hussein, La lutte de classes en Egypte. Ed. Maspèro.
H. Magdoff. - Militarisme et imperialisme, in critique de l'économie politique. N4et5
- L'imperialisme est-il vraiment nécessaire? in critique de l'économie politique N4 et 5
Machiavel, - Le Prince, œuvres Complétes, éd. La Pléiade.
- Discours sur la première décade de Tite-live, œuvres Complètes, éd. La Pléiade.
- L'art de la guerre, œuvres Complètes, éd. La Pléiade.
C.B.Machpherson. La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke, Gallimard.
J. DE MAISTRE. Du pape, les soirées du saint Petersburg, éd Pauvert.
Matheron, Individu et communauté du du saint Petersburg, éd. De Minuit.
J. L. Miege, L'imperialisme et l'afrique, in l'imperialisme Colloque d'Alger 21/24 mars 1969, éd. S.N.E.D. Alger.
Th. More. L'Utopie, éd. Sociales.
Nietzsche, - Généalogie de la morale, Idées
- Par delà le bien et le mal. Gallimard.
- Le gai savoir, Idées. Gallimard.
- Humain trop humain, Gallimard.
- Le voyageur et son ombre, Gallimard.
- Considérations inactuelles, Gallimard.
PH. Noel. La grande peste de 1348, in le peuple français. N12
P. Nora, Le retour de l'événement, in faire de l'histoire, T1.

Palloix, L'économie mondiale capitaliste, TII, éd. Maspèro.
J.P. Peter, l'homme malade et son histoire, avec la collaboration de Revel, in faire de l'histoire, TIII, N.R.F. Gallimard.
Philonenko. - Kant et le problème de la paix, in Guerre et Paix, N1, 1968.
- Le problème de la guerre et le machiavélisme chez Fichte, in Guerre et Paix, N1, 1968.

R. POLIN. La politique et la solitude, éd. Sirey.
Gl. Polin, Définition de la légitimité chez Barke, in l'idée de légitimité, P.U.F.
Polantzas. Pouvoir politique et classes sociales, Maspèro.
Rosa Luxembourg, L'accumulation du capital, Œuvres, TIII et IV, Maspèro.
Rousseau, Du contrat social, l'Intégrale II.
- Economie politique. l'Intégrale II.
- Extrait du projet de paix perpétuelle, l'Intégrale II.
- Sur la guerre, l'Intégrale II.
- Que l'état de guerre nait de l'état sociale, l'Intégrale II.
- Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, l'Intégrale II.

W. Reich. La psychologie de masse du faschisme, Payot.
Stabonski. Introduction à Rousseau, in Rousseau œuvres Complètes. T3. Pléiade.
Spinoza, Ethique, G.F.
- Traité politique. G.F.
- Traité théologico-politique. G.F.

Sun-Tzu, L'art de la guerre, Flammarion.
Fr. Suter, l'idée de légitimité chez Benjamin Constant, in Idée de légitimité. P.U.F.
Vallier, Les théories de l'impérialisme de Lénine et Rosa Luxembourg, in critique de l'économie politique. N4 et 5.
H.Vedrine. Machiavel, Seghers
Fr.Venturi,Les intellectuelles, le peuple et la révolution, N.R.F
Villehardouin, La conquête de Constantinople, G.F.
M. WEBER. Le savant et le politique. Plon.
E. Weil. - Hegel et l'Etat, Vrin.
- Problèmes kantiens, Vrin.
- Essais et conférences, T2, Plon.